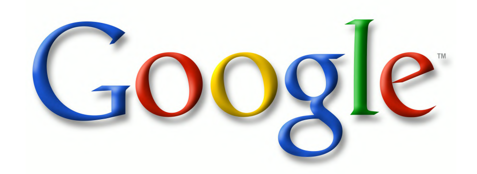
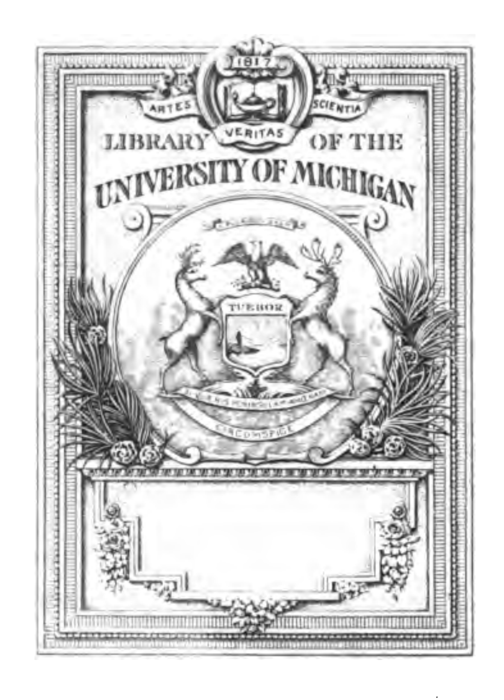



1817
ARTES
VERITAS
SCIENTIA
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
TUEBOR
CIRCUMSPICE

Zeitschrift
für
wissenschaftliche Theologie.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

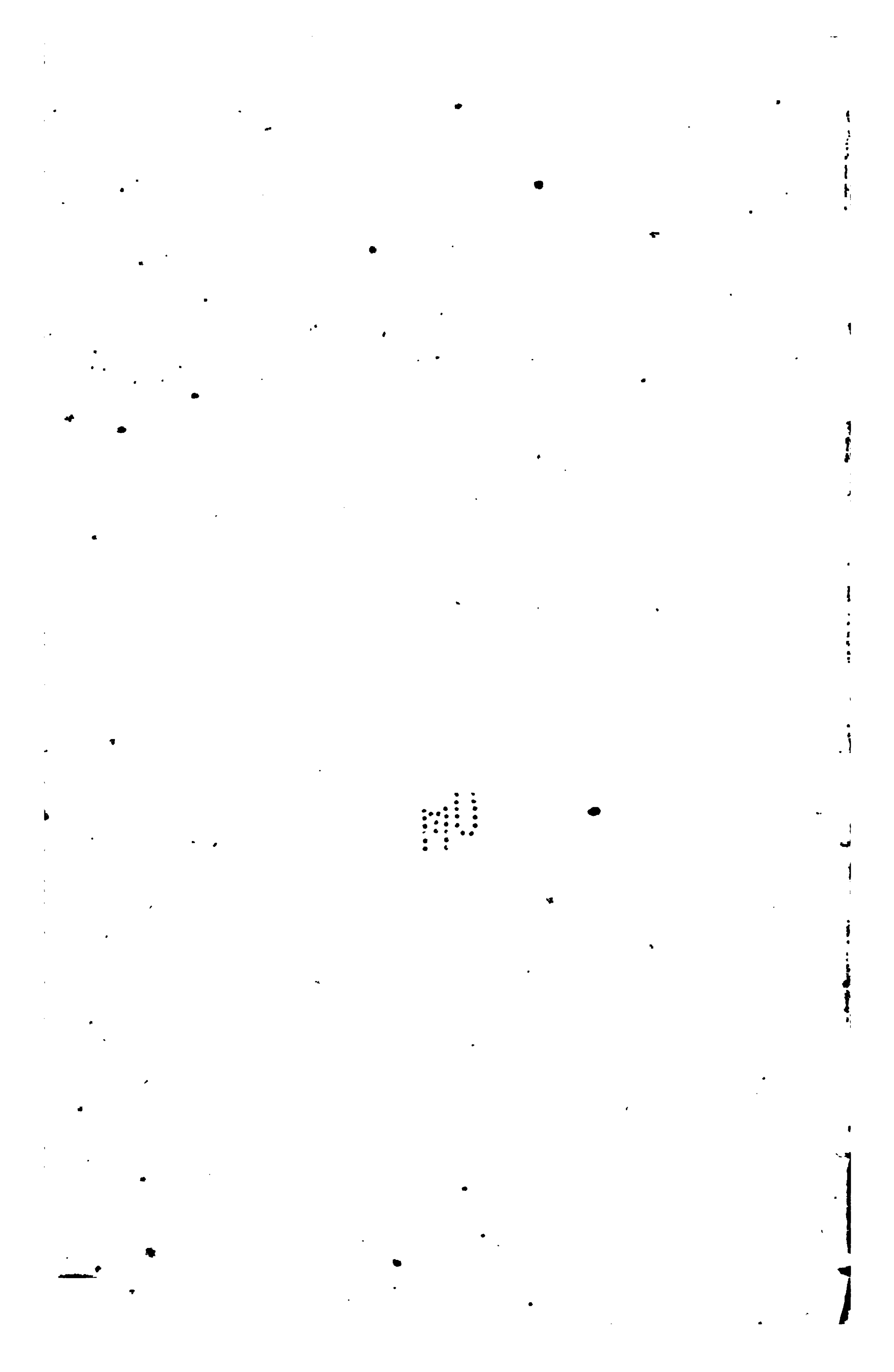
von

A. Hilgenfeld,

Doctor der Theologie und der Philosophie
und der ersteren a. o. Professor in Jena.

Fünfter Jahrgang.

Halle,
C. E. M. Pfeffer.
1862.



Inhaltsverzeichniss.

Erstes Heft.

Zweites Heft.

Drittes Heft.

Viertes Heft.

I.

Die Evangelienfrage
und ihre neuesten Bearbeitungen.

Von

D. A. Hilgenfeld.

Die geschichtliche Gestalt Jesu ist die grosse Frage, auf welche die theologische Geschichtsforschung von allen Seiten immer wieder zurückgetrieben wird. Alles, was in neuerer Zeit auf dem Gebiete der Vor- und Urgeschichte des Christenthums gearbeitet worden ist, drängt auf diese Lebensfrage der gesammten theologischen Wissenschaft zurück. Ueber die geschichtliche Gestalt Jesu kann man aber nur dann sicher urtheilen, wenn man zuvor über die Entstehung und geschichtliche Beschaffenheit der Evangelien im Reinen ist. Und wie sehr gehen die Ansichten gerade hier zur Zeit noch auseinander!

Die Verschiedenheit der Ansichten ist jedoch nicht der Art, dass sie sich nicht übersehen und auf sehr einfache Wurzeln zurückführen liesse. Eben desshalb braucht man auch gar nicht an der Möglichkeit einer endlichen Entscheidung zu verzweifeln. Die Wurzel der ganzen Verschiedenheit liegt in dem eigenthümlichen Verhältniss der beiden Evangelien, welche den Namen von Aposteln führen, des Matthäus und des Johannes. Beide Evangelien als gleich apostolisch und gleich geschichtlich anzusehen vermochte nur die alte Harmonistik, über welche die Wissenschaft längst hinaus ist. Denn auch Hengstenberg's

neuester Commentar über „das Evangelium des heil. Johannes"[1]) hat nur die Unhaltbarkeit dieser Ansicht auf's Neue dargethan. Da folgen die Evangelien nicht bloss gerade so, wie sie in unserm Kanon stehen, Lucas später als Marcus (I, S. 93), auf einander, was auch meine Ansicht ist, sondern das vierte und letzte Evangelium schliesst sich auch als eine widerspruchslose Ergänzung an die drei ältern, welche es bereits voraussetzt, an[2]). Weil der Apostel Johannes als Evangelist namentlich das Evangelium seines Amtsgenossen Matthäus, aber auch die beiden andern demselben näher verwandten Evangelien, schon voraussetzt (I, S. 219), brauchte er keine vollständige Erzählung, sondern nur Paraleipomena zu denselben mitzutheilen[3]), welche zwar hauptsächlich die drei ersten Evangelien ergänzen, mitunter aber doch auch von ihnen ergänzt werden (I, S. 343). Wer mag nun aber das Johannes-Evangelium mit seinem kühnen Adler-Fluge zu einem blossen Nachzügler der drei ältern Evangelien herabsetzen! Wer mag die Harmonie aller vier Evangelien, namentlich der beiden apostolischen, vollends durch so schreiende Gewaltthaten erkaufen, wie sie Hengstenberg sich erlaubt! Da sollen die Jünger, welche Joh. 1, 37 f. sofort nach der Taufe zu Jesu hinzutreten, ihn als den Messias im jüdischen Sinne anerkennen (Joh. 1, 42—46. 50) und sodann in seiner Begleitung vorausgesetzt werden[4]), gleichwohl noch ihrem sonstigen Berufe obgelegen haben, ab und zu gegangen und gekommen sein, bloss um späterhin so, wie die Synoptiker erzählen, noch einmal, und zwar in Galiläa, berufen werden zu können[5]). Damit die Evangelien-Harmonie herauskomme,

---

1) Bd. 1. Berlin 1861. Ich behalte mir nach dem Erscheinen des 2ten Bandes eine ausführliche Beurtheilung dieses Werkes vor.

2) A. a. O. I, S. 114. 134. 226. 287. 337.

3) A. a. O. I, S. 147. 281.

4) Joh. 2, 2. 12. 3, 22. 4, 1. 31 u. s. w.

5) A. a. O. I, S. 113 f. Eine Andeutung des frühern Zusammentreffens, welches nur Johannes erzählt, weiss Hengstenberg sogar bei Matth. 4, 19 aufzufinden, wo Jesus den Simon und Andreas am

muss Matthäus, welcher 4, 1 f. sofort nach der Taufe Jesu dessen Versuchung mittheilt, es sich von Hengstenberg (I, S. 148 f. 220) gefallen lassen, dass der ganze Abschnitt Joh. 1, 29. 3, 22, d. h. nicht weniger als die erste Reise zu einem Paschafeste nach Jerusalem nebst der Tempelreinigung, zwischen die Himmelsstimme bei der Taufe und die Zurückziehung aus der Wüste, also zwischen Matth. C. 3 u. 4 eingekeilt wird, so dass die spätere Tempelreinigung bei Matthäus (vor dem letzten Paschafeste) alle und jede Bedeutung verliert. Auch der Versuchungsbericht des Matthäus wird um die natürliche Bedeutung einer vorgänglichen Prüfung des eben geweihten Messias für seinen erst anzutretenden Beruf gebracht. Denn wenn der Versucher bei Matth. 4, 5 Jesum in die heilige Stadt führt und auf die Zinne des Tempels stellt, wenn er ihm ferner alle Reiche der Welt um den Preis seiner Anbetung anträgt (Matth. 4, 8. 9), so weiss Hengstenberg (I, S. 149) diese Züge darauf zu deuten, dass Jesus kurz vorher als Sohn Gottes in der heiligen Stadt aufgetreten war „und dort durch die Tempelreinigung seinen Beruf angetreten hatte.“ Man muss vollends die Augen zuschliessen, um mit Hengstenberg (I, S. 227) die harmonistische Voraussetzung einer widerspruchslosen Ergänzung des Matthäus durch Johannes auch bei der Angabe Joh. 3, 24 festzuhalten, dass damals, als Jesus (nach Joh. 4, 2 dureh seine Jünger) in Judäa öffentlich taufte, der Täufer Johannes noch nicht gefangen genommen war, während Matth. 4, 12. 17 Jesum erst nach der Gefangennehmung des Täufers in Galiläa öffent-

---

galiläischen See anredet: *Δεῦτε ὀπίσω μου, καὶ ποιήσω ὑμᾶς ἁλιεῖς ἀνθρώπων*. Diese Anrede soll nämlich ganz abenteuerlich sein, wenn nicht schon früher ein Verhältniss der Genannten zu Jesu angeknüpft worden wäre. Hengstenberg nimmt auf solche Weise der synoptischen Erzählung gerade das bezeichnende acumen der Umwandlung aus gewöhnlichen Fischern zu Menschen-Fischern. Er verwischt das prophetische Gepräge, welches bei Matthäus auch sonst (9, 9. 21, 2. 26, 18) hervortritt, ebenso das Elias-Vorbild der Berufung des Elisa von Rindern und Pflug (1 Kön. 19, 19 f.)

lich auftreten lässt. Zwischen den Zeilen von Matth. 4, 11. 12 sollen wir die ganze Rede des Täufers Joh. 3, 25—36 einschalten und dem *ἀνεχώρησεν* Matth. 4, 12 statt der einfachen Beziehung auf das Schicksal des Täufers den Sinn von Joh. 4, 1. 2. unterlegen, dass Jesus der Feindschaft und Gefahr aus dem Wege gehen wollte, welche ihm in Judäa wegen seiner Wirksamkeit erwachsen war. Wer sich zu solchen offenbaren Misshandlungen der Synoptiker[1]), mitunter auch umgekehrt[2]), nicht entschliessen kann, der muss die Unmöglichkeit einer harmonistischen Vereinigung der beiden Evangelien des Matthäus und des Johannes endlich einsehen. Diese beiden Evangelien können nun einmal nicht gleich apostolisch und gleich geschichtlich sein, und die kritische Frage beginnt mit der Einsicht, dass man zwischen ihnen zu wählen hat. Es ist nur eine Nachwirkung der alten Vorliebe für das Johannes-Evangelium, dass man sich gewöhnlich immer noch für dieses Haupt-Evangelium Luther's und Lieblings-Evangelium Schleiermacher's entscheidet und dem Matthäus-Evangelium, so wie es ist, den Vorzug der apostolischen und geschichtlichen Darstellung des Lebens Jesu abspricht. Da nun aber das Johannes-Evangelium auf keinen Fall das älteste Evangelium ist, so muss man sich nach einem andern Evangelium als dem ältesten umsehen. Daher nun der grosse Beifall, welchen in neuerer Zeit die Marcus-Hypothese gefunden hat. Steht dieses Evangelium an der Spitze der ganzen Evangelien-Bildung, so kann es als das Evangelium eines blossen Apostel-Schülers in Hinsicht der Erzählungen dem Evangelium des Lieblingsjüngers

---

1) Nach Hengstenberg (I, S. 303) ein rationalistischer Name, welchen man billig vermeiden sollte.

2) Die *πατρίς* Joh. 4, 44, welche Jesus bei der Rückkehr aus Judäa und Samarien nach Galiläa verlässt, weil er bezeugte: *ὅτι προφήτης ἐν τῇ ἰδέᾳ πατρίδι τεμὴν οὐκ ἔχει*, will Hengstenberg (I, S. 281 f.) noch ganz wie bei den Synoptikern auf Nazaret deuten, und das Seewandeln des Petrus will er aus Matth. 14, 28—31 zwischen Joh. 6, 20 u. 21, ganz gegen den Wortlaut, einschieben.

wenigstens nicht mehr das Gleichgewicht halten. Der gefährliche Einspruch des Matthäus ist dann beseitigt, weil man die Erzählungen des nach ihm genannten Evangelium aus dem Marcus-Evangelium geschöpft sein lässt. Nur in der Mittheilung der Reden Jesu, welche man aus der aramäischen „Reden“- oder „Spruch“-Sammlung des Matthäus abzuleiten pflegt, behält bei dieser Annahme das erste kanonische Evangelium gegenüber dem vierten noch einen selbstständigen Werth. Es ist also die Marcus-Hypothese in Verbindung mit der Annahme einer aramäischen Spruch- oder Reden-Sammlung des Matthäus, welche man der kritischen Entscheidung für das Matthäus- und gegen das Johannes-Evangelium entgegenzustellen pflegt.

I. Die Marcus-Hypothese und der apostolische Ursprung des Johannes-Evangelium.

Nach dem Vorgange Ewald's, Meyer's u. A. hat auch Schenkel's „Allgemeine kirchliche Zeitschrift“ in einer Anzeige der Keim'schen Antrittsrede, auf welche wir noch zu sprechen kommen werden, die Marcus-Hypothese vertreten[1]). Die Bergrede des Matthäus soll sich, mit der des Lucas, ja auch nur mit sich selbst verglichen, offenbar als „Composition“ darstellen, wie es überhaupt mit allen grösseren Reden der Fall sei, durch welche der Geschichtsfortschritt des zweiten Evangelium im ersten unterbrochen werde. Das erste Evangelium soll nur durch Aufnahme eines möglichst reichhaltigen Redestoffs, also nur quantitativer Weise, die beiden ersten Synoptiker überragen, sobald man in diesen Schriften nach Offenbarungen des Selbstbewusstseins (Jesu) in erster Linie suche. Sehe man aber davon ab, richte man vielmehr sein Augenmerk weniger auf das Gewordene, als

1) Jahrg. 2 (1861), Heft 6, S. 395 f.

auf das Werden selbst, auf die irdischen Bedingungen und Maasse des Auftretens, gleichsam auf die Erdfarben des so gezeichneten Bildes, so stehe Marcus entschieden dem Matthäus voran. Fragt man nach den Gründen für diese Behauptung, so erhält man zwei Beweisstellen, welche die Kunstarbeit der matthäischen Composition recht augenfällig kund geben sollen. Matthäus 19, 1 lässt Jesum nicht wie Marc. 10, 1 *εἰς τὰ ὅρια τῆς Ἰουδαίας διὰ τοῦ πέραν τοῦ Ἰορδάνου* kommen, sondern vielmehr aus Galiläa wegziehen und *εἰς τὰ ὅρια τῆς Ἰουδαίας πέραν τοῦ Ἰορδάνου* kommen. Was ist denn aber hier an Matthäus auszusetzen? Das Gebiet von Judäa, jenseits des Jordan, kann bei Matthäus (vgl. 4, 15. 24) recht gut Peräa sein, welche Landschaft auch Ptolemäos V, 16, 9 zu Judäa rechnet. Matthäus ist also ganz ohne Tadel, wenn er uns auf das westliche Ufer des Jordan, wohin Marcus Jesum sogleich kommen lässt, erst durch die Blindenheilung bei Jericho[1]) versetzt. Ferner lässt Matth. 26, 2 Jesum sagen, dass nach zwei Tagen das Pascha kommt „und des Menschen Sohn überantwortet wird zur Kreuzigung", wogegen Marcus 14, 1 nur selbst angiebt, dass das Pascha und die *ἄζυμα* nach zwei Tagen bevorstanden. Da sagt nun Schenkel's Zeitschrift: „Die Vorhersagung des Matthäus lässt keine Steigerung mehr zu." Diese Behauptung ist ganz aus der Luft gegriffen. Matthäus hat auch hier den Vorzug einer in sich selbst zusammenstimmenden Darstellung. Die Vorhersagung des Kreuzigungstages stimmt vortrefflich zu dem prophetischen Gepräge, welches Jesus überhaupt bei Matthäus (4, 19. 9, 9. 21, 2) hat. Daher äussert Jesus hier schon zwei Tage vorher das bestimmteste Bewusstsein seines Leidens. Sein prophetisches Wissen tritt auch noch weiter, und zwar immer bestimmter, hervor. Um von Matth. 26, 12 zu schweigen, brauchen wir nur an Matth. 26, 28 zu erinnern, wo Marcus 14, 14 wieder die Darstellung abschwächt, indem er die Worte *ὁ καιρός μου ἐγγύς ἐστι* auslässt, sodann an die Vorhersagung der Zerstreuung der Jünger, der Aufer-

1) Matth. 20, 29 f., Marc. 10, 46 f.

stehung und Erscheinung in Galiläa, der dreimaligen Verleugnung des Petrus Matth. 26, 30 f., auch an den Seelenkampf in Gethsemane. Da haben wir nicht nur ein deutliches Anzeichen der Abhängigkeit des Marcus, welcher 14, 28 aus Matthäus die Ankündigung der Erscheinung Jesu in Galiläa beibehält, obwohl er dieselbe gar nicht erzählt, sondern auch noch eine bedeutende Steigerung der prophetischen Vorhersagung bei Matthäus, weil Jesus hier zu dem Kreuzigungstage auch die nähern Umstände der Kreuzigung und den Ort der Erscheinung nach seiner Auferstehung hinzufügt. Die schöne Ordnung der prophetischen Vorhersagungen, welche Matthäus darbietet, ist bei Marcus von vorn herein durch Auslassungen abgeschwächt. So wenig hat es also mit jenen beiden vermeintlichen Kennzeichen der „Kunstarbeit der matthäischen Composition" wirklich auf sich! Schenkel's Zeitschrift untergräbt alles Zutrauen zu ihrer Marcus-Hypothese vollends mit eigener Hand, indem sie die Zweiheit der Quellen, aus welchen das erste Evangelium zusammengearbeitet werden soll, die „Spruchsammlung" und eine „marcus-ähnliche Grundschrift" nennt (S. 399). Ueber die Hypothese einer „Spruchsammlung" des Matthäus glaube ich längst das Nöthige gesagt zu haben[1]). Die „marcusähnliche Grundschrift" aber ist nicht nur überhaupt ein neuer Beleg zu der bekannten Wahrheit: omne simile claudicat, sondern richtet sich auch ganz von selbst, wenn sie bei einem so unzweifelhaften Beweise der Nicht-Ursprünglichkeit des Marcus, wie die Stelle Marc. 7, 27 in Vergleichung mit Matth. 15, 26 ist, zur Rettung aus der Verlegenheit gebraucht wird, so dass der gegenwärtige Wortlaut des Marcus erst einer „universalisirenden Bearbeitung der Grundschrift durch den römischen Epitomator" angehören soll[2]).

---

1) Vgl. meine Bemerkungen in der Schrift über die Evangelien S. 110 f., dazu in den theolog. Jahrbüchern 1857, S. 397 f. und in dieser Zeitschrift 1861, S. 193 f.

2) Neuestens hat Hr. Prof. Holtzmann in Heidelberg mit dem liebenswürdigen Bekenntniss, dass man über die höchste Ursprünglich-

Denselben Eindruck einer Selbstzerstörung der Marcus-Hypothese erhält man, wenn man sich zu der von Schen-

keit des Marcus-Evangelium unter den drei ersten Evangelien heutzutage schon ziemlich einverstanden sei, die obige Ansicht, dass das zweite Evangelium eine römische, im Geiste des Heidenchristenthums abkürzende Reproduction der ältesten, die galiläischen Erinnerungen darstellenden, Evangelienschrift sei, unumwunden vorgetragen in dem Aufsatz: Jesus Christus im zweiten Evangelium (Schenkel's Allg. kirchliche Zeitschrift 1861, Heft 8, S. 493 f.). Wie kann Holtzmann aber behaupten, dass, was der Mensch Jesus als solcher war, nirgends so erkennbar hervortrete, als in dem Marcus-Evangelium, wenn er dieses doch erst nach jener Hypothese zurecht machen und unter anderm behaupten muss, der „Sohn Joseph's" (Matth. 13, 55, vgl. Marc. 6, 3), sei ebenso, wie die ausschliessliche Bestimmung der Apostel an Israel Matth. 10, 5. 6, erst durch den römischen Ueberarbeiter aus dem Marcus-Evangelium getilgt worden (S. 494 f., 501)! Gerade diese, für die Menschheit Jesu so bezeichnenden, Züge finden wir nur in dem Matthäus-Evangelium und haben gar kein Recht, sie in ein ursprünglicheres Marcus-Evangelium erst hineinzuschreiben. Die ähnliche Unterscheidung eines ursprünglichern Marcus-Evangelium von dem gegenwärtigen habe ich schon 1850 durchgemacht und kann mich nicht bloss, wie der erst 1858 auf den akademischen Lehrstuhl gestiegene Holtzmann (S. 507), auf eine „lang getriebene Quellenforschung", auf „Studien von rein kritisch-exegetischer und philologischer Art," sondern auch auf öffentliche Verhandlungen mit Baur, Ritschl, Volkmar u. A. über die Stellung des Marcus-Evangelium unter den Synoptikern (aus den Jahren 1850—1857), auf vor Jahren gegebene Nachweisungen seiner Abhängigkeit von dem Matthäus-Evangelium (s. meine Evangelien S. 125 f., theol. Jahrb. 1857, S. 417 f.), welche durch Nicht-Beachtung nicht widerlegt werden, berufen. Dieselben hier noch einmal vorzutragen und noch weiter zu vervollständigen, finde ich, wenigstens in dem vorliegenden Aufsatze Holtzmann's, keine Veranlassung. Vor der Hand möge die Annahme einer marcus-ähnlichen Grundschrift neben der Steitzischen Auffassung des Paschastreits, deren eifriger Verfechter in Schenkel's Zeitschrift mir noch immer nicht das Vergnügen gegönnt hat, ihm offen in das Antlitz zu sehen, als Kennzeichen derjenigen geschichtlichen Kritik dienen, welche durch Schenkel's Zeitschrift vertreten wird. Noch weniger habe ich freilich Lust, mich auf den Aufsatz Kalchreuter's über das Urevangelium in den Jahrb. f. deutsche Theologie 1861, S. 507 f. einzulassen, an welchem selbst Holtzmann die Verwerfung aller Erklärung des Verwandtschafts-Verhältnisses der Synoptiker durch literarische Vermittelungen tadelt (S. 494).

kel's Zeitschrift als Gegengewicht gegen die „Scrupelfängerei“ Baur's und Hilgenfeld's so lebhaft empfohlenen Abhandlung von B. Weiss in Königsberg „Zur Entstehungsgeschichte der synoptischen Evangelien“[1]) wendet. Da soll auf der einen Seite Matthäus von Marcus, auf der andern wieder Marcus von einer matthäus-ähnlichen Grundschrift, von einem aramäischen Ur-Matthäus, abhängig sein. Die matthäus-ähnliche Grundschrift soll aber nicht bloss schon der zweite kanonische Evangelist benutzt, sodann der erste mit dem Marcus-Evangelium zusammengearbeitet, sondern auch Lucas, ohne unser kanonisches Matthäus-Evangelium zu kennen, gebraucht haben. Der vorgebliche Ur-Matthäus verwandelt sich in dem Verhältniss zu den drei synoptischen Evangelien ganz von selbst in unser kanonisches Matthäus-Evangelium, welches gegenüber den beiden andern verwandten Evangelien durchgängig den Vorzug der Ursprünglichkeit behauptet[2]). Die Beweisstellen für seine vermeintliche Abhängigkeit von Marcus werden bei Weiss a. a. O. S. 36 f. nicht sehr glücklich durch Matth. 8, 16 eröffnet. Die Angabe, dass man zu Kapernaum die Kranken erst am Abend zu Jesu bringt, braucht wahrlich nicht aus dem Sabbat, an welchem Marc. 1, 21 f. Jesum dort auftreten lässt, erklärt zu werden, sondern hängt ganz einfach mit der Matth. 8, 15 angedeuteten Mahlzeit zusammen, an deren Schluss der natürliche Abend eingetreten ist. Wer wird vollends darin, dass Matthäus nach der Austreibung der Dämonen aus vielen Besessenen

1) Theol. Stud. u. Krit. 1861, H. 1, S. 29 f. und im 4. Hefte.

2) Sollte Lucas das kanonische Matthäus-Evangelium noch nicht gekannt haben, so müsste Luc. 12, 4 das ungewöhnliche *φοβεῖσθαι ἀπὸ* schon aus der matthäus-ähnlichen Grundschrift, ganz wie Matth. 10, 28, ebenso Luc. 12, 8 *ὁμολογεῖν ἔν τινι* aus dem Ur-Matthäus, ganz wie Matth. 10, 32, Luc. 7, 35 *δικαιοῦσθαι ἀπό* aus der matthäus-artigen Grundschrift statt aus Matth. 11, 19 genommen haben. Auch sonst liegt aber die unmittelbare Benutzung des Matthäus durch Lucas am Tage, vgl. dieselbe Umständlichkeit *ὃν λαβὼν ἄνθρωπος* Matth. 13, 31 und Luc. 13, 19 (dazu vgl. Matth. 13, 33 mit Luc. 13, 21). Wer wird hier immer noch einen Ur-Matthäus einschieben?

noch die Heilung aller Kranken berichtet, eine Zusammenziehung aus Marcus 1, 32 f. erkennen, welcher die sämmtlichen Kranken vor die Besessenen stellt, dann die Heilung vieler Kranken und Besessenen berichtet! Die Berufung des Zöllners und das Gespräch über das Fasten soll ferner mit dem Gesichtspuncte des Abschnitts Matth. 9, 9—17 nichts gemein haben, wogegen ich nur auf meine Evangelien S. 70 f. zu verweisen brauche. Eben daselbst glaube ich auch längst gezeigt zu haben, dass die Stellen Matth. 12, 15 f., 46 f., 13, 24 f., 34. 35. 14, 13 f., in deren Hervorhebung ich bei Weiss keine sehr dankbare Benutzung meiner Untersuchung wahrnehmen kann, wohl die Ueberarbeitung einer ursprünglichen Grundschrift aber eben nicht des Marcus, sondern der Grundschrift des Matthäus selbst verrathen. Die Anzeichen der Abhängigkeit des Marcus von Matthäus, welche selbst Weiss a. a. O. S. 60 f. nicht verkennt, brauche ich nach den längst gegebenen Nachweisungen nicht mehr zu vervollständigen, so manches ich hier auch noch zu meinem Werke über die Evangelien hinzufügen könnte.

Wesshalb strengt man sich denn aber überhaupt so eifrig an, dem Matthäus-Evangelium den Vorzug der höchsten Ursprünglichkeit unter den Evangelien streitig zu machen? Wesshalb wird man nicht müde, die nebelhaften Gestalten einer matthäus-artigen und einer marcus-ähnlichen Grundschrift immer wieder auf's Neue heraufzubeschwören? Aus keinem andern Grunde, als um dem Johannes-Evangelium seine durch Matthäus gefährdete Geschichtlichkeit und apostolische Abfassung zu retten. Unter allen Verfechtern der Marcus-Hypothese ist hier bekanntlich niemand eifriger und zuversichtlicher gewesen, als Ewald. Auch nachdem über seine Ansicht von dem Leben Jesu, für dessen geschichtliche Hauptquelle er das Johannes-Evangelium hält, bereits das Nöthige gesagt ist[1]), hat der unermüdliche Eiferer seitdem

1) Von Baur in der Schrift: Die Tübinger Schule und ihre Stellung zur Gegenwart, Tübingen 1859, S. 119 f. (2. Aufl. ebdas. 1860, S. 122 f.) und von mir in der Abhandlung „über das Johannes-Evan-

in seinen famosen „Jahrbüchern der biblischen Wissenschaft“ noch weitere Beiträge geliefert, in welchen er auch meiner liebevoll gedenkt[1]).

Das eigenthümliche Verhältniss des vierten Evangelisten zu den ältern Evangelien, mit welchen er bei aller Freiheit seines Ganges, doch auch wieder bis auf den Ausdruck zusammentrifft, konnte selbst einen Ewald auf einen Augenblick stutzig machen[2]). Indess hat er sich längst bei der Annahme beruhigt, dass der Apostel Johannes erst im höhern Alter den Entschluss fasste, die frühern Evangelien ergänzend ein eigenes zu verfassen, wobei er durch das Lesen der Spruchsammlung des Matthäus und des Marcus-Evangelium die volle Erinnerung an die einstigen Ereignisse wieder auffrischte. Bei der Annahme einer nicht bloss vervollständigenden, sondern auch berichtigenden Ergänzung will er nun überhaupt alle denkbaren Zweifel nur auftauchen lassen, „um sie sogleich, wie Irrlichter, in dem Sumpfe, welchem sie von keiner Seite entgehen können, verschwinden zu lassen“[3]).

---

gelium und seine gegenwärtigen Auffassungen“ in dieser Zeitschrift 1859, H. 3, S. 314 f.

1) Ueber die Zweifel an der Abkunft des vierten Evang. und der drei Sendschreiben vom Apostel Johannes (Jahrb. d. b. W. X [1860], S. 83 f., dazu: Ueber Christus' irdische Heimath nach Johannes (ebdas. S. 108 f.). Hier erhalte ich ausser der oft wiederkehrenden Benennung eines elenden „Nachtreters“ von Baur unter anderm folgendes Lob: „Von den Faseleien und Schmierereien eines Hilgenfeld zu reden, ist ausserdem nicht der Mühe werth.“ Soll es doch eine Folge des Liebäugelns mit der falschen Freiheit, wovor Jena sich nicht genug gehütet hat, sein, dass ein Hilgenfeld dort eine Zeitschrift herausgeben kann, „welche, so weit sie dieser [der biblischen] Wissenschaft gewidmet sein soll, nur ein Zeugniss der tiefsten Versunkenheit in unwissenschaftliches und unchristliches Treiben sein wird, welche in einer evangelischen Kirche herrschend werden will“ (ebdas. S. 135). Der tiefe Abscheu, welchen Ewald vor dieser Zeitschrift ausspricht (J. d. b. W. XI [1861], S. 143), kann durch die gegenwärtige Abhandlung mindestens nicht mehr gesteigert werden.

2) Gesch. Christus' und seiner Zeit. 2. Aufl. (1857), S. 127 f.

3) Jahrb. d. b. W. X, S. 94.

Das Haupt-Irrlicht, an welches zuerst die Reihe kommt, ist das Verhältniss des vierten Evangelisten zu seinen Vorgängern. Derselbe, sagt Ewald a. a. O. S. 89, erzählt so viele Ereignisse mehr oder weniger anders, als die übrigen, enthält auch manche Thatsachen mehr und giebt, wenn man den ganzen Rahmen seiner Erzählung zusammenfasst, wie ein sehr verschiedenes Lebensbild Christus' und seiner Zeit. Die Zweifelsucht, welche sich an dieses abweichende Bild hält, hat nun hier, wie Ewald selbst gesteht, in neuester Zeit so viel gethan, dass sie, wenn die Liebe zur Wahrheit und zum lautern Christenthum (als deren Vertreter wir sicher Ewald anerkennen sollen) nicht noch unendlich stärker wäre, als jene sich einbilden mag, längst Siegerin geworden wäre. Siegreich wird aber, zwar nicht die Zweifelsucht, wohl aber die geschichtliche Kritik immerfort gegen die Hypothese einer berichtigenden Ergänzung bleiben, wie sie Ewald durchgeführt hat. Wenn die johanneischen Christus-Reden, wie Ewald selbst gesteht, durch die eigenthümliche Anschauungs- und Ausdrucksweise des Evangelisten stark gefärbt sind, so wird diese Färbung auch bei der johanneischen Christus-Geschichte nicht verkannt werden können. Ebenso widerspruchsvoll als gewaltsam hat Ewald in seiner „Geschichte Christus' und seiner Zeit" die johanneische Christus-Geschichte mit der synoptischen zum grossen Theile harmonistisch zu vereinigen unternommen. Die Gewaltsamkeit, mit welcher er den synoptischen Versuchungs-Bericht bei Joh. 1, 35—4, 54 in der Erzählung von der ersten Bildung eines Jüngerkreises Jesu, von dem Hochzeitswunder zu Kana, von der Tempelreinigung und den andern Vorgängen bei der Festreise Jesu nach Jerusalem, von dem Nebeneinanderwirken Jesu und des Täufers in Judäa, von dem Erfolge Jesu in Samarien und von der Fernheilung zu Kana als Geschichte der ersten Versuche Jesu ausgeführt werden lässt, enthält zugleich den grellen Widerspruch der ersten scheuen Anfänge des allmälig „werdenden" Christus[1]) gegen den jo-

1) Gesch. Chr. u. s. Zeit. S. 280 f.

hanneischen Grundgedanken von der Fleischwerdung des göttlichen Logos. Die tiefgreifende Verschiedenheit der beiderseitigen Darstellungen, welche durch keine Harmonistik verdeckt werden kann, tritt nur um so heller an das Licht, wenn Ewald uns zumuthet, bei Johannes, wo die Bildung eines Jüngerkreises und die Kephas-Benennung Simon's schon 1, 35 f. berichtet wird, die Berufung des Simon und der drei andern Jünger am galiläischen See, welche Matth. 4, 18 f. erzählt, hinter Joh. C. 4 einzuschieben[1]), die Petrus-Benennung, welche Matth. 16, 13 f. als Folge der erkannten Gottessohnschaft Jesu darstellt, gar noch einmal hinter Joh. C. 6 geschehen zu denken (a. a. O. S. 379). Allem setzt es vollends die Krone auf, wenn Ewald (a. a. O. S. 350 f.) denselben Täufer, welcher bei Johannes 1, 29. 30 Jesum von vorn herein in der weltumfassenden Bedeutung seines Erlösungstodes und als den vorgeschichtlichen Logos bezeichnet, welcher dieses klare Bewusstsein noch während der Wirksamkeit Jesu ausdrückt (Joh. 3, 31 f.), gleichwohl hinterher mit Matth. 11, 2 f. an dem so feierlich bezeugten messianischen Bräutigam zuletzt wieder irre werden lässt. Wer die beiderseitigen Darstellungen hier zu vereinigen vermag, sollte billiger Weise die Annahme einer Berichtigung der ältern Evangelien durch Johannes ganz aufgeben und sich folgerichtig zu Hengstenberg's vollendeterer Harmonistik bekennen.

Wie die Ergänzungs-Hypothese Ewald's überhaupt vor der Wissenschaft besteht, kann man recht deutlich aus einer Stelle erkennen, bei welcher Ewald den Angriffen Baur's die Spitze zu bieten versucht hat. Joh. 4, 43 f. geht Jesus gerade desshalb aus Judäa durch Samarien nach Galiläa, weil, wie er selbst bezeugt, *προφήτης ἐν τῇ ἰδίᾳ πατρίδι τιμὴν οὐκ ἔχει*, und die Galiläer, welche alle Thaten bei dem Feste in Jerusalem gesehen haben, nehmen ihn dann wohl auf. Hier haben wir bei Johannes ein synoptisches Christus-

---

1) A. a. O. S. 248 f. 286 f.

Wort[1]). Aber bei Matthäus bezieht sich der Ausspruch auf die ungläubigen Einwohner von Nazaret, dieser Vater-Stadt Jesu, bei Johannes dagegen nicht nur nicht auf Nazaret[2]), auch nicht auf Galiläa, wo Jesus eben bessere Aufnahme als in seiner Heimath findet, sondern vielmehr, wie jeder Unbefangene sehen muss, auf Judäa, als die eigentliche Heimath Jesu. Was bleibt dann aber anders übrig, als der Fortschritt über die Ergänzungs-Hypothese zu der Anerkennung einer freien Verarbeitung und Umbildung des synoptischen Geschichtsstoffs durch den vierten Evangelisten? So konnte, sagt K. R. Köstlin, welcher die Bedeutung dieser Stelle zuerst scharf hervorgehoben hat[3]), nur ein Schriftsteller schreiben, welcher diese Wanderung nicht geschichtlich überliefert erhalten, sondern selbst frei gebildet hat, und nun mittelst Berufung auf ein geschichtlich vorliegendes Wort Jesu beweisen will, dass sie, obwohl bisher nicht bekannt, doch wirklich vorgefallen sei oder vorgefallen sein könne, dass er somit in Uebereinstimmung mit der wirklichen Geschichte stehe. Um seine Ergänzungs-Hypothese auch hier aufrecht zu erhalten und die Umkehrung des synoptischen Christus-Worts ziemlich in das Gegentheil abzuwehren, muss Ewald beharrlich behaupten, dass Judäa die Heimath Jesu bei Johannes nicht sein könne. Denn hier habe Jesus ja nach Joh. 2, 23 f. Ehre genug gefunden. Eine schöne Ehre, da Jesus allen, welche in Jerusalem wegen der Wunder an ihn glaubten, nicht trauen konnte (V. 24)! Ewald beruft sich ferner auf Joh. 4, 1—3, wo es aus einer

1) Vgl. Matth. 13, 57. Marc. 6, 7. Luc. 4, 24.

2) Die Beziehung auf Nazaret kann Hengstenberg z. d. St. nur durch die verzweifelte Ausflucht aufrecht erhalten, dass Galiläa Nazaret nicht ein-, sondern ausschliesse. Zu dieser Umdeutung giebt uns die A.T.liche Weissagung Jerem. 11, 21 für den Propheten Jeremia bei dem Auftreten in seiner Vaterstadt Anathoth wahrlich kein Recht. Wer von Galiläa ohne weiteres redet, kann, so lange die Sprache nicht dazu da ist, um das Gegentheil zu sagen von dem, was man denkt, nun einmal Nazaret nicht ausschliessen.

3) Theol. Jahrb. 1851, S. 185 f.

ganz andern Ursache abgeleitet werde, warum Jesus damals dennoch Judäa lieber verliess, nämlich um einen neuen Zusammenstoss mit den Pharisäern zu vermeiden, den er in Galiläa nicht zu fürchten hatte. Allein, wenn die Pharisäer, vor welchen Jesus entweichen musste, in Judäa herrschten, so sehen wir erst recht, dass die Heimath, in welcher der johanneische Christus keine Ehre fand, Judäa ist. Die Juden, deren eigentliches Land Judäa, nicht das halbheidnische Galiläa war, werden uns ja schon Joh. 1, 11 als die ἴδιοι bezeichnet, welche den Erlöser, als er in sein Eigenthum kam, nicht aufnehmen. In dieser Ansicht von der Heimath Jesu drückt das Johannes-Evangelium eben seinen entschiedenen Bruch mit allem Jüdischen aus. Aber die Bemerkung Joh. 4, 44, fährt Ewald fort, könne nicht mit dem folgenden Satze V. 45 in dem Sinne verbunden werden, als hätten ihn die Galiläer gar wohl aufgenommen, weil [richtiger: wogegen] er in Judäa keine Ehre gefunden habe. Denn hier werde ja die Ursache, wesshalb sie es thaten, deutlich ganz anders so angegeben, sie hätten es gethan, weil sie Augenzeugen seiner grossen Thaten in Jerusalem gewesen waren. Aber wird denn den Galiläern, wie den Juden in Jerusalem, nachgesagt, dass sie nur einen solchen Glauben hatten, welchem Jesus nicht trauen durfte? Was thut es zur Sache, wenn Ewald weiter geltend macht, dass die Galiläer in diesem Evangelium sich sonst durchaus nicht so selbständig und den Judäern in Jerusalem überlegen dünken, sondern umgekehrt von Jerusalem aus stets das Wichtigste erwarten (Joh. 7, 3 f.)? So abhängig sie auch von Jerusalem erscheinen mögen, das christusfeindliche Pharisäerthum ist jedenfalls nicht bei ihnen, sondern in Jerusalem und Judäa zu Hause. Ewald kann nun zwar daran erinnern, dass auch das Johannes-Evangelium 1, 46 f. 7, 41. 52 Jesum als aus Nazaret oder Galiläa stammend erwähnt werden lässt. Allein der vierte Evangelist lässt diese Ansicht eben nur von Andern ausgesprochen werden und erwähnt 7, 42 auch die schriftmässige Ansicht, dass Christus aus Bethlehem in Judäa stamme, kann also recht

gut Judäa als seine eigentliche Heimath angesehen haben. Eben hierher gehört vollends Joh. 7, 1 f., auf welche Stelle Ewald sich höchst unglücklich beruft. Jesus wandelt ja desshalb in Galiläa, und nicht in Judäa, weil ihn hier die Juden zu tödten suchen. Da haben wir wieder Judäa, wo Jesus nicht einmal seines Lebens sicher ist, als die Heimath, welche ihren Propheten nicht ehrt. Wer kann nun noch zweifeln, dass Jesus auch Joh. 4, 43 f. nur desshalb nach Galiläa zieht, weil er in Judäa als seiner eigentlichen Heimath nicht geehrt ward? Es giebt nichts Verschrobeneres, als die Erklärung Ewald's (a. a. O. S. 112 f.), die Bemerkung, dass Christus bei seiner zweiten Ankunft in Galiläa gut aufgenommen ward, weise darauf hin, dass man ihn dort früher, gerade als Landsmann, weniger, als man gesollt, geehrt habe. Da er also als Prophet das erste Mal gerade in Galiläa nicht die gebührende Ehre empfangen hatte, habe er sich auch desswegen nicht ungern nach Jerusalem begeben, wo ihn seine galiläischen Landsleute erst sich durch grosse Thaten kenntlich sehen machen mussten, bevor sie jetzt bei seiner zweiten Ankunft bei ihnen ihn höher zu ehren sich entschliessen konnten. Es übersteigt wahrlich allen Glauben, dass man bei Joh. 4, 43 f. an die lange vorher (2, 13 f.) erzählte Reise Jesu von Galiläa nach Jerusalem denken soll! Ewald scheut sich nicht, noch einmal die Behauptung aufzutischen, dass der Satz von der geringen Ehre des Propheten in seiner Heimath 4, 44 auch sogleich hinter 2, 13 hätte erwähnt werden können und hier nur nachgeholt werde, um den ganzen Sinn der Erzählung zu vollenden. Und dieser Ewald schreit über die „rohen Missverständnisse und frechen Einwürfe" des Tübingischen Baur! Dieser Ewald versichert uns selbst: „Kein Apostel, noch irgend sonst ein etwas kundiger Mann hätte ernstlich meinen können, Christus habe nicht Galiläa zur Heimath gehabt!" Wer da sehen kann und sehen will, muss nothwendig einsehen, dass das Verhältniss, in welchem das vierte Evangelium zu den ältern steht, gerade hier nicht als das einer

apostolischen Ergänzung und Berichtigung, sondern vielmehr als das einer freien Verarbeitung durch einen nachapostolischen Schriftsteller erscheint.

Auch die übrigen Zweifel gegen den apostolischen Ursprung des Johannes-Evangelium hat Ewald nicht besser zu heben vermocht. Gerade er hat gut reden von einem unwillkürlichen Einfluss der Grundansicht und Sprache des Apostels auf die Wiedergabe der Reden Jesu, da er sogar den Gedanken des göttlichen Logos in diesem Evangelium nicht als die alldurchdringende Seele der johanneischen Christus-Reden auffassen, sondern als ein zuerst auftauchendes Schlagwort bald wieder verschwinden lassen kann[1]). Noch besser steht es einem Ewald an, über die in dem Johannes-Evangelium erzählten grossen Wundererzählungen zu erklären: „Es ist reine Feigheit, wenn ein wissenschaftlicher Christ dem wahren geschichtlichen Wunder nicht so nahe treten und es ganz so erkennen will, wie es im Grossen und wie es im Einzelnen wirklich war"[2]). Worauf diese Erkenntniss bei ihm hinausläuft, sieht man ja aus der Art, wie er das Wunder der Weinverwandlung auf den Gedanken zurückführt, dass das Wasser im besten Sinne des Worts überall auch jetzt noch zu Weine wird, wo der Geist Christi in voller Kraft thätig ist (a. a. O. S. 256), so wie aus den eigenthümlichen Verklärungen, welche er bei der Auferweckung des Lazarus andeutet (a. a. O. S. 403 f.). Wozu also immer noch die Redensarten über das Gefühl solcher von Christus ausströmenden Wunderkräfte und Wundererscheinungen bei seinen Zeitgenossen und nächsten Bekannten, von den Rückerinnerungen an die Wundergrösse Christi, welche später ihre Höhe erreichten und neugestaltet wurden[3])? Wer den Vorwurf der Feigheit nicht verdienen will, der schenke uns auch über diese Höhe der Wunder, welche uns das Johannes-

1) Gesch. Chr. u. s. Z. S. 209. 211.
2) Jahrb. d. bibl. Wiss. X, S. 94.
3) Jahrb. d. b. W. X, S. 93.

Evangelium darbietet, über die Heilung eines Blindgeborenen, die Auferweckung eines schon in Verwesung übergegangenen Leichnams u. s. w. klaren Wein ein! Wer dagegen über den wahren Sachverhalt immer möglichst hinter dem Berge hält und uns über eine solche Höhe der Wundererzählungen völlig im Unklaren lässt, hat wahrlich kein Recht, sich als den siegreichen Retter der apostolischen Abkunft des Johannes-Evangelium zu geberden!

Ewald erklärt sich ferner selbst dagegen, dass man den Begriff des Unächten gerade bei den biblischen Schriften zu einem Schreckbilde steigere, als wäre jedes biblische Buch oder Stück mit dem Bannworte der Unächtheit zu belegen, welches nur durch spätere Meinung einem ältern Namen beigelegt wird[1]). Reine Thorheit soll es sein, von einem unächten Pentateuche, von unächten Psalmen, von Pseudo-Jesaja u. s. w. zu reden. Ewald nimmt sich sogar selbst die Freiheit, pseudepigraphische Schriften in der Bibel anzunehmen: „Auch solche biblische Bücher, welche sichtbar nur aus gewissen Bedürfnissen der Zeit und der Kunst von ihren ungenannten Verfassern an berühmte Namen geknüpft wurden, das eigentlich so zu nennende Deuteronomium, das B. Kohelet und das B. Daniel, das B. der Weisheit Salomo's und einige andere Apokryphen, im N.T. das Sendschreiben an die Ephesier, die s. g. Hirtenbriefe und der 2. Petrus-Brief, sollte man nicht so ohne weiteres als unächt bezeichnen, da sie sämmtlich nur Lehrschriften sind, deren Verfasser die hohen Wahrheiten, die sie lehren wollten, nur wie aus Ehrfurcht selbst an die hohen Namen verblichener grosser Schriftsteller knüpften, weil sie nämlich ihre eigenen Namen für minder bedeutend erachteten und lieber wie sich selbst so ihre Leser zu der Höhe jener Namen und ihrer Gedanken und Geschicke emporheben wollten." Wer bei so manchen Schriften des N.T. das Recht zu solcher Auffassung für sich

---

1) Jahrb. d. b. W. X, S. 94 f.

selbst in Anspruch nimmt, hat wahrlich kein Recht, dieselbe Auffassung an Andern bei dem Johannes-Evangelium zu schmähen und mit dem gehässigen Begriffe der Unächtheits-Erklärung zu brandmarken. Warum soll denn nicht auch dieses Evangelium als eine Schrift solcher Art gelten, welche, sei es durch die spätere Ueberlieferung, sei es durch den Verfasser selbst, dem Apostel Johannes in aller Ehrfurcht zugeschrieben ward? Es ist nur ein Zeichen von Mangel an aller Ueberlegung, wenn Ewald fortfährt: „Unächte Schriften im strengern Wortsinne wären nur solche, die Lebenden untergeschoben wären, oder auch einfache, sogar urkundliche Geschichte und Urkunden selbst unter fremden Namen verbreiten wollten; solche finden sich aber eben unter den kanonischen Büchern A. und N. Bs. gar keine. Wollte man nun das Johannes-Evangelium wirklich für eine unächte Schrift erklären [welche Logik, da es sich erst um die Frage handelt, ob der nachapostolische Ursprung s. v. a. Unächtheit sei!], so könnte es nicht zu der ersten der hier unterschiedenen drei Arten solcher Schriften gehören, weil es ja, wie oben gezeigt, unstreitig von dem Apostel Johannes abstammen will; aber es könnte auch nicht zu der zweiten gerechnet werden, weil es in keiner Weise eine solche Anlage und Kunst zeigt, wie jene oben zusammengezählten Werke dieser Art, auch gar nicht wie diese unter seiner Kunst einen blossen Lehrzweck verbirgt, sondern ganz einfach ist und rein geschichtlich sein will. [Das ist es eben, was erst zu beweisen wäre.] Man müsste es also zu der dritten Art rechnen, von welcher doch aus guten Gründen keine einzige Schrift (wie schon gesagt) sich wirklich in der Bibel findet, und welche man am allerwenigsten bei ihm nachweisen kann.“ Es stimmt freilich ganz zu Ewald's Wesen, die eindringenden Nachweisungen, dass die eigenthümliche Anlage des Johannes-Evangelium, seine ganze Abweichung von den drei ersten Evangelien mit einer speculativen Grundansicht, mit einem bestimmten Lehrzwecke zusammenhängt, durch blosse Machtsprüche zu entkräften. Ebenso ächt Ewaldisch ist es aber

auch, den grellsten Widerspruch mit der eigenen Behauptung vor aller Welt offen zur Schau zu tragen.

Die Selbstvergessenheit tritt auch darin hervor, wenn Ewald weiter darauf hinweist, dass solche in fremdem Namen geschriebenen Bücher, welche die Bibel enthält, stets den Namen schon verblichener grosser berühmter Schriftsteller oder Heiliger beigelegt wurden, wie es mit dem vierten Evangelium nicht der Fall sein könne: „Unser Evangelium wäre im Namen eines Apostels geschrieben, der damals (wie wir mit Recht sagen können) noch lebte, der als Schriftsteller nie aufgetreten war, und von dem man dann keine einzige Schrift gehabt hätte (denn die Apokalypse ist nicht von ihm, und die Briefe sind ja vom Evangelisten), der auch seiner Thätigkeit in der Welt nach mit einem Paulus oder Petrus oder auch Jakobus nicht zu vergleichen war. — Unser Evangelium wäre an den Namen eines Apostels geknüpft, von welchem man, spricht man ihm die vier Schriften ab, gar nicht wüsste oder begriffe, wie und warum sie ihm hätten untergeschoben werden können, da Johannes in den frühern Evangelien, in den Paulus-Briefen und in der Apostelgeschichte nirgends vor Petrus hervorsticht. — Hier fehlt jedes Merkmal von Unterschiebung; und da, wo die Freundeshand, welche hier allerdings mitthätig war, einmal hervortreten will, tritt sie nach S. 88 vielmehr ganz offen hervor." Alle diese Krücken, auf welche Ewald sich stützt, zerbrechen ihm von selbst unter den Händen. Freilich versichert er uns immer wieder auf's Neue, dass der Johannes der Apokalypse unmöglich der Apostel gewesen sein könne. Seit 33 Jahren will er wiederholt auf das mannigfachste bewiesen haben, dass die Apokalypse von einem ganz andern Verfasser ist, ja, dass sie vom Apostel weder ist noch sein will (S. 85). Die Welt wird sich aber durch Ewald wohl nicht so viel Sand in die Augen streuen lassen, um nicht zu sehen, dass der Verfasser der Apokalypse, welcher sich ausdrücklich Johannes nennt, gegen die sieben Gemeinden Asiens, denen er im Namen Christi und des h. Geistes gebietet (C. 2. 3), that-

sächlich eine ganz apostolische Stellung einnimmt[1]). Es kann daher nur einen heitern Eindruck machen, wenn Ewald a. a. O. S. 107 f. die Tübingischen Zweifelmänner nachdrücklich ermahnt, die Künste, zwar nicht des Verdrehens und Verdächtigens, wohl aber des ehrlichen, gewissenhaften Zweifels doch lieber an einem andern Gegenstande, als an dem vierten Evangelium, nämlich an der Abkunft der Apokalypse vom Apostel, zu versuchen. Da Ewald diesen Zweifel hauptsächlich auf Offbg. Joh. 21, 14 stützt, wo die 12 Apostel des Lamms in der 3. Person erwähnt werden, so giebt er seinen Gegnern selbst das Recht, schon aus Joh. 6, 71. 20, 24 (vgl. V. 30), wo die „Zwölf" in der 3. Person genannt werden, bei dem Evangelium auf einen nicht-apostolischen Verfasser zu schliessen. Und vollends in der Stelle Joh. 19, 35, wo der Evangelist sich auf das Zeugniss des Augenzeugen beruft, erkennt ja Ewald selbst, abweichend von Steitz, dessen Zurechtlegung dieser Stelle er mit Recht nicht billigt[2]),

1) Vgl. meine weitern Bemerkungen in der Zeitschr. f. w. Th. 1858, S. 111 f. Uebrigens fühle ich mich gedrungen, hier ausdrücklich zu erklären, dass ich Ewald's Verdienste um die Erklärung der Apokalypse vollständig zu würdigen weiss.

2) Jahrb. X, S. 230. Vorher (S. 88) erklärt Ewald es für vergeblich, hier verkennen zu wollen, dass der Apostel so nicht unmittelbar von sich selbst reden konnte, sondern zugleich einen Andern für sich die Feder führen lässt. Die beiden Stellen, welche Steitz neuestens für seine eigenthümliche Ansicht aus den Klassikern aufgetrieben hat (Xenoph. Anab. IV, 4, 12. Aristophanes Nub. 1497 f.), haben zwar auf Schenkel's „Allgemeine kirchliche Zeitschrift" 1861, H. 4, S. 275 f. grossen Eindruck gemacht, sind aber, bei Lichte besehen, blosser Dunst, vgl. meine Bemerkungen in dieser Zeitschr. 1861, H. 3, S. 313 f. Noch mehr widerlegt es sich von selbst, wenn Aberle in dem Aufsatz: über den Zweck des Johannes-Evang. in der Tüb. theol. Quartalschrift 1861, H. 1, S. 37 f., welcher die Veranlassung des Johannes-Evang. in den Umtrieben der Juden zu Jamnia und in ihren aus den Synoptikern geschöpften Einwendungen sucht, den Evangelisten Joh. 21, 24. 25. gar seine Identität mit dem Jünger, welchen Jesus lieb hatte, mit Nachdruck betonen lässt (S. 50). Protestantische Theologen können sich über das οἴδαμεν nicht so völlig hinwegsetzen.

eine von dem Apostel verschiedene Freundeshand an. Johannes soll nicht so ganz unmittelbar wie Paulus seine meisten Sendschreiben verfasste, sondern durch einen jüngern Freund das Evangelium verfasst haben, welcher es aus seinem Munde niederschrieb und in dem spätern Anhange S. 21 am freiesten hervortritt, ohne seine Verschiedenheit im mindesten verhehlen zu wollen. Derselbe soll aber auch sonst seines Geschäfts freier gewaltet haben (a. a. O. S. 87). Dieser Freund soll zwar nicht ein nachapostolischer Schriftsteller, sondern vielmehr der gleichzeitige „Schriftführer“ des greisen Apostels gewesen sein. Aber woher will denn Ewald beweisen, dass diese Stelle, wie das ganze Evangelium (nebst C. 21), noch zu Lebzeiten des Apostels Johannes geschrieben sein müsse? Der von dem Apostel verschiedene „Schriftführer“ beruft sich ja auf ein Zeugniss, welches der Augenzeuge nicht etwa jetzt ablegt, sondern schon abgelegt hat (*μεμαρτύρηκεν*). Und hat derselbe noch C. 21 angehängt, so bezeichnet er hier keineswegs sich selbst, sondern vielmehr den Apostel als *γράψας ταῦτα.* Der Evangelist hat ferner, wie auch Ewald nicht leugnet, in die Reden Jesu mit besonderer Freiheit die Farbe seines eigenen Geistes, seine eigenthümliche Grundanschauung über die Erscheinung Christi hineingelegt (a. a. O. S. 91). Woher wissen wir also, ob wir nicht auch in dem präsentischen *οἶδεν* Joh. 19, 35 eine blosse schriftstellerische Freiheit vor uns haben? Hat der Freund des Apostels überhaupt freier gewaltet, in dem Evangelium das letzte Capitel selbst geschrieben, so kann recht gut er selbst, nicht der Apostel, der Urheber jener eigenthümlichen Farbe der Rede sein, welche mit geringem Wechsel über alle vier Schriften (das Evangelium und die Briefe) ausgegossen ist. Ewald giebt a. a. O. S. 97 f. weiter zu, dass das vierte Evangelium jedenfalls erst später, als die ältern Evangelien, in die Oeffentlichkeit herausgetreten und in kirchlichen Gebrauch gekommen ist. Er erklärt es sogar für ein Wagniss und für einen ungeheuren Fortschritt, als man irgendwo beschloss, dieses Evangelium als ein völlig gleiches

mit den besten ältern beständig zu verbinden, was sodann in der ganzen Christenheit Nachahmung fand. Ursprünglich soll dasselbe „seiner Bestimmung nach wahrhaft nur für Freunde und Vertraute des Apostels, wie er sie sich wünschte, also für Christen höherer Erkenntniss und Bildung geschrieben sein, zum gemeinen Gebrauche wenig geeignet.“ Warum soll es denn nicht auch erst nach dem Tode des Apostels aus solchen Freundes-Kreisen hervorgegangen, überhaupt erst nachapostolischen Ursprungs sein können? Da die Apokalypse des Johannes gegen alle Zweifel an ihrer apostolischen Abfassung sturmfest ist, so bleibt von allen Behauptungen Ewald's nur die einzige in Kraft, dass in diesem Falle kein wissenschaftlicher Mann auch nur versuchen kann, das Evangelium und die drei Sendschreiben von dem Apostel Johannes abzuleiten (a. a. O. S. 85). Und es ist die lächerlichste Einbildung, wenn Ewald schliesslich (a. a. O. S. 99) die „groben Fehler der heutigen Zweifelmacher und Leugner aller wahren Geschichte“ jetzt vollständig widerlegt zu haben sich rühmt.

Die durch Ewald wieder aufgebrachte Harmonistik muss aber nicht bloss das Johannes-Evangelium auf die Stufe der drei ersten herabsetzen, sondern auch diese so viel als möglich auf die Höhe des vierten hinaufschrauben. Eine besondere Schwierigkeit macht hier nun freilich der Judaismus des Matthäus-Evangelium, welcher zu dem Anti-Judaismus des Johannes-Evangelium den schärfsten Abstich bildet. Was Ewald auch in dieser Hinsicht zu leisten vermocht hat, zeigt neuestens seine Erklärung der bezeichnenden Stelle Matth. 5, 17 f.[1]). Wenn der Christus des Matthäus versichert, das Gesetz werde nach seinem ganzen Buchstaben bestehen, bis dass Himmel und Erde vergehen, oder bis dass Alles geschehe, was die Propheten des A.T. vorhergesagt haben, so soll der Sinn kein andrer sein, als dass das Gesetz eigentlich schon mit dem Tode Jesu zu Ende sein werde, weil

1) Christus' Ausspruch über das alte Gesetz und dessen geschichtliche Erfüllung, Jahrb. d. b. W. X, S. 114 f.

der neue Himmel und die neue Erde die ganz neue Welt bedeuten, welche mit der Verklärung des Erlösers für die Jünger beginnt. Durch diese Auslegung, welche sich des tollsten Allegoristen nicht zu schämen hätte, soll man sehen können, wie völlig verkehrt „die ganze Geschichts-Faselei" des Tübingischen Baur ist. Was setzt aber Ewald dieser „Geschichts-Faselei" seines frühern Collegen, welchem er, als er noch unter den Schwaben weilte, oft genug in freundschaftlichen Gesprächen das Rechte begreiflich zu machen versucht haben will[1]), entgegen? Es ist auch hier der Geist einer alles verflachenden Harmonistik, welcher ihn die völlige Uebereinstimmung der Urapostel mit den Grundsätzen des Paulus durch das jämmerlichste Benehmen derselben erkaufen lässt. Dieselben Urapostel, welche nach Apg. C. 15 die Gesetzesfreiheit der Heidenchristen feierlich anerkannt und die Behauptung der pharisäisch gesinnten Christen, dass die Beschneidung zur Seligkeit nothwendig sei, ausdrücklich verworfen haben, werden bald darauf von den pharisäisch gesinnten Christen wieder ganz in's Schlepptau genommen, lassen ihren feierlichen Beschluss in sein reines Gegentheil umdeuten, und der „neueste Zeitwind", welcher von Jerusalem her weht, giebt dem Petrus in Antiochien plötzlich die „Furcht vor den mächtigen Judenchristen" ein[2]). Ich habe

1) Jahrb. d. b. W. XI, S. 118. Dagegen hat Strauss sich schon dadurch als kein tüchtiger, erhabener Gesinnung fähiger Mann bewiesen, dass er nicht einmal von der so nahe liegenden Gelegenheit Gebrauch gemacht hat, Ewald in Tübingen aufzusuchen, um durch Gespräche mit ihm die schweren Mängel seiner ganzen Wissenschaft zu erkennen und sich mit der Hülfe, die Ewald ihm gern geliehen hätte, zu besserm Wirken aufzuraffen (ebendas. S. 127). Da begreift man es, wie der boshafte Strauss lieber hinterher in der Vorrede zu Hutten's Gesprächen (Leipz. 1860, S. XLIV. f.) die bittere Anmerkung über den Anspruch einer ähnlichen Aufnahme an der Schwaben-Universität, wie die des Orpheus unter den Bestien, oder des Columbus unter den Bewohnern der neuen Welt, überhaupt über die verunglückte Schwaben-Mission geschrieben hat!

2) Vgl. Ewald, Sendschreiben des Ap. Paulus S. 51 f., Geschichte des apostol. Zeitalters S. 430 f.

diesen Grund-Schaden der Ansicht Ewald's über das apostolische Zeitalter in meiner Abhandlung über „Paulus und die Urapostel, den Galaterbrief und die Apostelgeschichte und die neuesten Bearbeitungen“[1]), welcher Ewald wohl Schmähungen, aber keine Gründe entgegenzusetzen gewusst hat[2]), schon aufgedeckt und nicht Lust, die Harmonistik des Genannten noch weiter zu beleuchten. Wer könnte auch nur einen Augenblick darüber schwanken, ob er sich die Urapostel lieber als solches Rohr, das von jedem Winde bewegt wird, oder als Männer einer festen, wenn auch zum grossen Theil noch an das jüdische Wesen gebundenen Ueberzeugung vorstellen soll!

An den frühern Collegen Baur's schliesst sich auch in Betreff der Evangelien-Ansicht dessen Nachfolger auf dem Lehrstuhl zu Tübingen, C. Weizsäcker mit seinen „Beiträgen zur Charakteristik des johanneischen Evangeliums“[3]) an. Weizsäcker, dessen Zorn ich mir durch eine zwar scharfe, aber sachliche Beurtheilung seines frühern Versuchs, die eigene Theologie des vierten Evangelisten von den johanneischen Christus-Reden zu unterscheiden und hier ein menschliches Selbstbewusstsein an die Stelle des göttlichen

1) In dieser Zeitschrift 1860, H. 2, S. 137 f.

2) Jahrb. d. b. W. XI, S. 260. Dasselbe gilt von den „lügenhaften und niederträchtigen“, d. h. gegen Ewald's Treiben gerichteten, Worten in meinem Buche über den Paschastreit S. 401. Auch Baur's Worte über Ewald in der Vorrede der 2. Ausgabe seines „Christenthums und chr. Kirche“ (1860) sind ja lauter „Lügen“, welche als Wahrheiten zu beweisen noch der todte Baur aufgefordert wird (a. a. O. S. 121). Da lasse ich es denn gern geschehen, wenn Ewald (a. a. O. S. 259) sich durch die drohenden Fragen, wer mich gebildet, befördert und amtlich angestellt habe, und wie es möglich sei, dass die theol. Facultät zu Jena einen solchen Theologen (wie mich) auch nur ertragen und durch ihn alle deutsche Wissenschaft, vorzüglich aber die heutige evangelische Theologie verunehren lassen konnte, vor aller Welt lächerlich macht.

3) Jahrb. f. deutsche Theol. 1859, H. 4, S. 685 f.

Logos zu setzen, zugezogen habe[1]), sieht schon von den matthäus- oder marcus-ähnlichen Urschriften ab und erkennt es an, dass der vierte Evangelist die synoptische Erzählung wesentlich in der auf uns gekommenen Gestalt voraussetzt und berücksichtigt. Das Verhältniss desselben zu den drei Synoptikern, unter welchen Lucas ein blosser Sammler gewesen sein soll, wird auch bei Weizsäcker durch die Ergänzungs-Hypothese bestimmt, da Johannes seine Vorgänger theils bestätigen und ergänzen, theils auch berichtigen soll (S. 691). Wie ihm die Durchführung dieser Ansicht wirklich gelungen ist, kann man schon an der Stelle Joh. 4, 44 sehen, wo Baur noch ein Wort mitreden konnte[2]). Den pragmatischen Charakter des Johannes-Evangelium finde ich, um mit Weizsäcker zu reden, bei ihm nicht eben besser als bei so vielen Vorgängern derselben Ansicht auseinandergesetzt. Der Pragmatismus dieser Darstellung kann ja auch gar nicht richtig aufgefasst werden, wenn man den Einfluss der johanneischen Theologie sogar von den johanneischen Christus-Reden fern halten will[3]). Beachtung verdient nur die eigenthümliche Art, wie Weizsäcker die Ergänzungs-Hypothese fasst. Die Ergänzung soll nicht einseitig durch Johannes geschehen, sondern der „Höhepunct der Evangelien-Harmonie", auf welchen Weizsäcker uns führen

1) Der gereizte Ausfall, welchen C. Weizsäcker a. a. O. S. 686 f. anstatt aller Gründe gegen meine Beurtheilung vorgebracht hat, ist bereits in dieser Zeitschrift 1860, S. 204 beantwortet worden.

2) Tübinger Schule 2. Aufl. S. 128 f.

3) Uebrigens hat Weizsäcker (a. a. O. S. 685) jetzt wenigstens so viel zugestanden, dass der vierte Evangelist die Reden Jesu im Sinne der Logoslehre verstanden, sie in dieser Richtung wieder gegeben und dadurch bestimmt gefärbt hat. Dagegen behauptet er, dass der vierte Evangelist sich gescheut habe, seine Begriffe in ihrer Schärfe Jesu in den Mund zu legen, und dass die ursprüngliche Gestalt jener Reden unzweideutig durch ihre Färbung hindurchscheine, was nun freilch nicht handgreiflich nachzuweisen, sondern mehr durch einen historischen Takt zu erkennen sei. Die ganze Ansicht löst sich in diesem Geständnisse eigentlich selbst auf.

will (S. 716 f.), besteht eben in einer gegenseitigen Ergänzung des synoptischen und des johanneischen Christus-Bildes. Das synoptische Bild lasse die tragenden Gedanken, das innere Leben, auf welchem der Verlauf der Geschichte Jesu beruht, im Hintergrunde unberührt und werde in dieser Hinsicht durch Johannes ergänzt. Aber auch das johanneische Bild bedürfe der Ergänzung durch das synoptische, da es für sich ein verschwommenes und fast nebliges Gepräge habe. Fehle dem synoptischen Bilde die christologische Mitte, die Höhe des Selbstbewusstseins Jesu, welche nur in zerstreuten Lichtern ahnungsvoll hervortrete, so sei das johanneische wie ein Mittelpunct ohne deutlich gezeichneten Umkreis, „eine Erscheinung von höchster Erhabenheit, aber ohne klare Vermittelung, die Darlegung eines Innerlichen ohne die Züge der Bethätigung, welche von ihm ausgehen müssen" (S. 719). Wie das Johannes-Evangelium gleichwohl die Entwickelung des äussern und innern Lebens Jesu, seinen Plan und seinen Weg in einer Weise darstelle, welche gerade in die Lücken, die auf der synoptischen Seite geblieben sind, eingreife und die Fragen, die dort noch offen sind, zu beantworten diene, will Weizsäcker S. 747 f. an einem Beispiele schlagend darthun.

Bei Johannes C. 6 findet Weizsäcker Aufschluss über die kritische Wendung des Lebens Jesu in Galiläa, in welcher Jesus selbst die Entscheidung durch seine Darstellung des messianischen Guts herbeiführte. Schon bei den Synoptikern trete eine entscheidende Wendung ein durch die forschende Nachfrage des unruhig gewordenen Tetrarchen Herodes nach Jesu und durch die gleich darauf erzählte wunderbare Speisung (der Fünftausend). Dieses letztere Ereigniss sei nun in der ganzen Kette der galiläischen Erzählungen bei den Synoptikern das einzige, welches wir unzweifelhaft auch bei Johannes wieder finden. Bei ihm sei es aber mit Umständen erzählt, welche eine grosse Veränderung in den äussern Verhältnissen Jesu von da an erklären, und es seien daran Reden geknüpft, welche ziemlich den wichtigsten

Wendepunct in den tiefern Beziehungen seines Lebens und seiner Person bezeichnen (S. 749). Joh. 6, 14 erzähle nämlich, der Eindruck des (Speisungs-) Wunders sei so gross gewesen, dass das Volk in Masse geneigt ward, ihn als den Propheten anzusehen, dessen Ankunft in der Welt erwartet ward. Jesus aber, setze er in flüchtiger Bemerkung (V. 15) hinzu, habe sich eilends von dieser Volksbewegung in die Einsamkeit zurückgezogen, da er wahrgenommen, dass sie darauf ausgingen, sich seiner zu bemächtigen und ihn als ihren König auszurufen. „Diess war also eine ganz eigentlich messianische Volksbewegung, ein Aufstand, welcher, wenn Jesus sich nicht gänzlich demselben entzog, seinem ganzen Leben eine andre Gestalt geben oder vielmehr eine Entwickelung desselben vollständig stören konnte. Aber wenn er auch denselben im Keime unterdrückte, so war doch sicher die Bewegung gross genug, um in ihren Nachwirkungen sein bisheriges vorzugsweise harmloses Wirken in Galiläa für die Zukunft unmöglich zu machen. Diess stimmt ganz damit überein, dass auch nach der synoptischen Darstellung sein Leben von da an viel unsteter, ein Wanderleben ohne Aufenthalt, das ihn sogar über die Landesgrenzen hinausführte, geworden ist. Die Nachricht aber bei Johannes, welche diesen Umstand mit Einem Schlage erklärt, hat desswegen um so grössern historischen Werth, weil sie von dem Evangelisten gar nicht in dieser pragmatischen Bedeutung hervorgehoben ist“ (S. 749).

Man traut seinen Augen kaum, wenn man hier mit Einem Schlage die tiefgreifende Verschiedenheit der synoptischen und der johanneischen Darstellung zur Einheit einer höhern Evangelien-Harmonie aufgehoben sieht. Eine messianische Volksbewegung, welche Jesum an die Spitze stellen wollte, soll uns von dem Johannes-Evangelium her über die Synoptiker Licht verbreiten, welche eine solche durch Jesum erregte messianische Bewegung nicht nur nicht erwähnen, sondern auch geradezu ausschliessen. Dass Jesus der Sohn Gottes oder der Messias sei, erscheint ja Matth. 16, 13 f. als

eine ganz neue Erkenntniss Simon's, welche ihm nicht durch Fleisch und Blut, sondern durch den himmlischen Vater geoffenbart ward[1]). Und wie kann das Volk schon daran gedacht haben, Jesum als Messias an seine Spitze zu stellen, wenn doch die Apostel bei Matthäus (16, 14) wie bei den beiden andern Synoptikern keine andern Volksmeinungen über Jesum kennen, als dass er Johannes der Täufer oder Elias oder Jeremias oder einer von den Propheten sei? Auch wenn Jesus bei den Synoptikern zuletzt unsteter auftritt, was übrigens eigentlich schon von vorn herein der Fall ist (vgl. Matth. 8, 20): so ist hier nicht etwa der Eindruck, welchen die Kunde von Jesu auf Herodes Antipas machte (Matth. 14, 1 f.), als der letzte Grund zu denken, sondern vielmehr auf den Rathschluss der Pharisäer, Jesum zu vernichten, welcher seine Zurückziehung zur Folge hat (Matth. 12, 14 f.), ja schon auf die Entscheidung des überwiegenden Unglaubens der Zeitgenossen Matth. 11, 16 f. zurückzugehen. Nicht minder, als die Synoptiker, sträubt sich auch das Johannes-Evangelium gegen diesen neuen harmonistischen Versuch. Die eigenthümliche Bemerkung Joh. 6, 14. 15, dass das Volk wegen des Speisungswunders Jesum für den verheissenen Propheten hielt und ihn zu seinem Könige machen wollte, wesshalb er sich auf den Berg zurückzog, erklärt sich sehr einfach aus dem eigenthümlichen Verhältniss des vierten Evangelisten zu seinen Vorgängern[2]). Bei den Synoptikern, wo Jesus vor der Speisung geheilt und gelehrt hat[3]), ist es ganz natürlich, dass er nach der Speisung seine Jünger in dem Fahrzeuge nach dem jenseitigen Ufer voraufschickt und selbst zurückbleibt, um das Volk zu entlassen,

1) Ueber Matth. 14, 33 vgl. meine Evangelien S. 85. Andre mögen darüber urtheilen, ob es ein günstiges Zeichen für Weizsäcker's Verfahren ist, dass er sich um solche Nachweisungen nicht einmal bekümmert (S. 739). Auch unter den neuern Untersuchungen über das Buch Henoch verdienen die meinigen keine Beachtung (S. 741).

2) Vgl. meine Evangelien S. 275.

3) Matth. 14, 14. Marc. 6, 34. Luc. 9, 11.

darauf nach der Entlassung auf den Berg geht, um zu beten[1]), und in der Nacht zu dem Fahrzeuge auf dem See kommt. Bei Johannes hat Jesus aber vorher weder geheilt noch gelehrt, sondern sogleich, als er das Volk kommen sieht, die wunderbare Speisung eingeleitet (6, 5 f.). Hier war also gar kein Volk zu entlassen, und der gerade hier nachweislich von den Synoptikern abhängige Evangelist bedurfte eines neuen Uebergangs von der Speisung zum Seewandeln. Dass er diesen Uebergang nun in solcher Weise macht, Jesum sich dem Volke, welches in ihm den judaistischen Messias (vgl. 1, 50. 12, 13) ergreifen will, entziehen lässt, hängt offenbar mit der anti-jüdischen Richtung der johanneischen Theologie überhaupt zusammen. Es ist schon hier ganz dasselbe, wie wenn der johanneische Christus in der gleich folgenden Rede 6, 32 f. der judaistischen Ansicht entgegentritt, dass schon Moses lange vor ihm das Himmelsbrod gegeben habe, und durch seine Erklärung über das wahre Himmels- und Lebens-Brod alle, welche noch in der jüdischen Anschauungsweise befangen sind, von sich stösst, so dass Petrus im Namen der wenigen Getreuen die Erkenntniss Jesu als des Heiligen Gottes ausspricht (6, 69). Von einer besondern Krisis auf galiläischem Gebiete ist namentlich in jenem Zuge gar nichts zu entdecken. Wir bemerken auch hier nur den Bruch mit allem Jüdischen, welcher in dem Johannes-Evangelium gleich von vorn herein eintritt. Legt man der johanneischen Christus-Rede über das Himmels- und Lebens-Brod mit Weizsäcker (S. 752) den Sinn bei, dass das Heil und Leben ganz im Genusse, in der Aneignung des Lebens und Wesens Jesu bestehe: so erhält man hier gar nichts Neues, was der johanneische Christus nicht schon in derselben Richtung zu Nikodemus (3, 15 f.), zu der Samariterin (4, 10 f.), zu den Juden (5, 24 f.) gesagt hätte. Wie kann also Joh. C. 6 solchen Entwickelungsknoten in dem Leben Jesu, wie Weizsäcker meint, enthalten, wie

1) Matth. 14, 22. 23. Marc. 6, 45. 46.

wenn Jesus erst jetzt angefangen hätte, das wahre Wesen des messianischen Guts, welches in seiner Person liege und durch Verbindung mit derselben empfangen werde, vorzutragen! Von hier aus brauchen sich also auch die Synoptiker nicht erst über den dunklen Punct, welchen Weizsäcker bei ihnen wahrnimmt, aufklären zu lassen, nämlich wie Jesus die Seinigen überzeugte, dass sie in der That jetzt schon im Besitze der höchsten Güter des Messias-Reichs stehen. Man sollte denken, Matthäus (5, 13 f. 11, 12 f. 25 f.) habe in dieser Hinsicht schon das Seinige gethan, und der Unterschied seiner Darstellung von der johanneischen bestehe eben darin, dass sie von der Steigerung des johanneischen Christus-Begriffs noch nichts weiss. Das ist aber gerade die Eigenthümlichkeit dieser Harmonistik, dass sie die scharfe Eigenthümlichkeit der beiderseitigen Darstellungen so viel als möglich verwischt[1]), und anstatt sich für die menschliche Christus-Geschichte der Synoptiker oder für die göttliche des vierten Evangelisten zu entscheiden, vielmehr ein trübes und unklares Gemisch aus Beidem darbietet. Anstatt des altkirchlichen Christus, welcher sowohl wahrer Gott als auch wahrer Mensch ist, erhalten wir hier einen Christus, welcher im Grunde weder wahrer Gott noch wahrer Mensch ist. Der synoptische Christus wird so viel als möglich auf die Höhe des johanneischen hinaufgeschroben, der johanneische zu einem menschlichen oder menschenartigen Selbstbewusstsein abgeschwächt. Sehr richtig dringt Weizsäcker darauf, dass man auch auf der evangelischen Geschichte mit der Entwickelung Ernst machen und den Gang Jesu in dieser seiner Wirklichkeit verfolgen soll (S. 767). Allein auch sein neuester Versuch lehrt wieder recht deutlich, dass man bei der geschichtlichen Entwickelung des Lebens Jesu das Jo-

1) Hierher gehört auch die Behauptung, das Abendmahl, welches die Synoptiker auf der Grundlage des Paschamahls als des Abschiedsmahls Jesu gestiftet werden lassen, sei gar nicht zu erklären, wenn Jesus den Seinigen nicht vorher solche Belehrungen, wie Joh. 6, 51 f., gegeben habe (a. a. O. S. 754)!

hannes-Evangelium ganz aus dem Spiele lassen und sich entschieden auf die Seite der synoptischen Evangelien stellen muss.

II. Das Matthäus-Evangelium und die geschichtliche Gestalt Jesu.

Dass die geschichtliche Wahrheit des Lebens Jesu nur auf der Seite der synoptischen Evangelien zu suchen ist, hat neuestens auch Theodor Keim in seiner mit ungemeinem Beifalle aufgenommenen Züricher Antrittsrede[1]) anerkannt. Es ist wirklich ein Zeichen von unbefangenem Urtheile, dass Keim S. 16 behauptet, so wie der johanneische Christus zu den Juden von dem A.T.lichen Gesetze als von „eurem Gesetze" spricht[2]), könnte Jesus nicht sprechen, Johannes nicht schreiben, selbst Petrus nicht. Das vierte Evangelium sei darin, dass es Judäa und Jerusalem zum eigentlichen „Vaterland" Jesu macht (4, 44) und die Galiläer erst durch die Zeichen in Jerusalem auf ihn aufmerksam werden lässt (4, 45), minder geschichtlich (S. 19). Johannes kenne kein Gethsemane, ja kaum eine vorübergehende Betrübniss Jesu in den Gassen Jerusalems (S. 26). Es gehöre zu den Eigenthümlichkeiten des vierten Evangelium, dass es die geschichtliche Idee des messianischen Reichs so gut wie abgestreift habe, dass schon der Täufer, im Widerspruch mit sich selbst, vom leidenden Lamme Gottes wisse, und dass Jesus schon in den ersten Tagen seines Wirkens den Juden und dem Nikodemus offen sein Sterben verkündige (S. 39). Die in den ältern Evangelien seltenern Momente seliger Einheit, seligen Verschwimmens mit dem Vater seien im vierten Evangelium gleichsam das werktägliche Bewusstsein Jesu geworden (S. 34). Man kann sich über diese unumwundene Erklärung nur freuen, und was Schenkel's Zeitschrift hier einwendet, hat wenig

1) Die menschliche Entwickelung Jesu Christi, Zürich 1861.
2) Joh. 8, 17. 10, 34. 15, 25, vgl. 5, 39. 8, 54. 56.

zu bedeuten[1]). Hat man es zu dieser Einsicht gebracht, so kann man für die Marcus-Hypothese, „dieses Schoosskind neuester Kritik“, nicht mehr besonders eingenommen sein und muss über die gangbaren Vorurtheile gegen die Ursprünglichkeit und Geschichtlichkeit des Matthäus-Evangelium hinaus sein. Alles dieses trifft mit meiner seit langen Jahren verfochtenen Evangelien-Ansicht überein. Gleichwohl kann ich die Antrittsrede Keim's nicht mit ungetheiltem Beifall begrüssen. Derselbe will, wie er in dem Vorworte sagt, nicht nur das neuerdings so stark erschütterte Ansehen des ersten Evangelium, sondern auch dessen „innere Einheitlichkeit“ vertheidigen und tritt somit von vorn herein in einen bestimmten Gegensatz auch gegen meine Evangelien-Ansicht, welche gerade von der Unterscheidung einer streng judenchristlichen Grundschrift und ihrer Bearbeitung durch ein freieres, universalistisches Judenchristenthum ausgeht, also in dem ältesten Evangelium einen ähnlichen Unterschied der Bestandtheile annimmt, wie in dem Pentateuch zwischen dem Elohisten und dem Jehovisten. Es bezieht sich auf mich, wenn Keim von einer „scheidenden Kritik“ redet, welche das Eine Evangelium in zwei, in ein jüdisches und ein ethnisches, zerreissen möchte (S. 40), von einer „secirenden Kritik“, welche das, was in die Bewusstseins-Entwickelung Jesu gehöre, „nur als aggregatmässige Mischung judenchristlicher und heidenchristlicher Elemente des urchristlichen Gemeinde-Bewusstseins oder gar als Mosaik-Bildung succedirender entgegengesetzter Schriftstellereien zu fassen weiss“ (S. 42 f.). Da muss ich denn fragen, wie Keim

1) In der Beurtheilung von Keim's Antrittsrede a. a. O. 1861, Heft 6, S. 396 werden für die menschliche Entwickelung Jesu bei Johannes zwei Stellen angeführt. Allein Joh. 5, 20 setzt wohl einen Fortschritt in den Werken Jesu voraus, aber nur kraft der Einheit seines Thuns mit Gott, was auf ein menschliches Selbstbewusstsein Jesu gar nicht zutrifft. Und Joh. 13, 1 f. ist gar kein besonderer Höhenpunct in der johanneischen Darstellung, welche ja von vorn herein nach dem Grundgedanken angelegt ist, *ὅτι ἀπὸ θεοῦ ἐξῆλθεν καὶ πρὸς τὸν θεὸν ὑπάγει.*

den innern Unterschied in dem Matthäus-Evangelium aus der einheitlichen Entwickelung des Bewusstseins Jesu und der ebenso einheitlichen Darstellung des Evangelisten zu begreifen vermag. Nicht ungern stehe ich ihm über eine Ansicht zur Rede, welche immer noch nicht recht durchgedrungen ist[1]).

Die Einheitlichkeit des Matthäus-Evangelium will Keim durch die Wahrnehmung aufrecht erhalten, dass das ganze Matthäus-Evangelium sich in dem Uebergange des Reichs vom Judenthum zum Heidenthum bewege (S. 40. 42). Jesus

---

1) Sehr wenig kann es mich freilich verwundern, dass Hr. Oberconsistorialrath D. Meyer, dessen feindselige Stellung gegen die neuere kritische Schule seit Jahren bekannt ist, in seinem Commentar über das Evangelium des Matthäus (4. Aufl. Göttingen 1858) S. 20 in meiner Unterscheidung verschiedener Bestandtheile bei Matthäus nur Willkür und Mangel an Vorsicht wahrnimmt und mir S. 198 bei der Bergrede, welche ich ganz auf die Grundschrift zurückführe, ein „wunderliches Gemisch disparater Bestandtheile" andichtet. Hr. D. Meyer hat den „unrettbaren" Zustand der kritischen Schule, welchen er schon seit Jahren gepredigt hat, neuestens in der Vorrede zu der 3. Auflage seines Commentars über die Apostelgeschichte (Göttingen 1861) abermals sehr ergreifend geschildert. Die „Epigonen" Baur's, welchen Gott bis jetzt noch das Leben und wissenschaftliche Wirken gefristet hat, werden am Ende nicht so unglücklich darüber sein, dass Hr. D. Meyer einer solchen fortgehenden Berücksichtigung ihrer Arbeiten, wie er sie bisher ausgeübt hat, bald genug überhoben zu sein glaubt, und den traurigen „Ruin", welchen er ihnen so nachdrücklich vorhält, mehr auf anderweitige Einflüsse der Herren Consistorial- und Oberconsistorial-Räthe (natürlich ganz im Allgemeinen gesagt), als auf deren exegetische Commentare zurückführen. Dass die im Allgemeinen mit Recht gerühmte sprachliche Auslegung Meyer's doch auch ihre schwachen Seiten hat, kann man unter anderm an der Behauptung sehen, dass die gewöhnliche (und richtige) Erklärung der *ἀνατολή* Matth. 2, 2. 9 von dem Morgenlande den Plural erfordern würde. Man vergleiche Manetho bei Joseph. c. Apion. I, c. 14, p. 445 *τὰ πρὸς ἀνατολὴν μέρη; κειμένην πρὸς ἀνατολήν*, den 1. Brief des römischen Clemens c. 5 *κῆρυξ γενόμενος ἔν τε τῇ ἀνατολῇ καὶ ἐν τῇ δύσει*, Ignatius ad Rom. 2: *εὑρεθῆναι εἰς δύσιν ἀπὸ ἀνατολῆς μεταπεμψάμενος*. (Dazu Orig. Philos. I, 15, p. 19 *ὡς πρὸς ἀνατολήν*, V, c. 16, p. 135.) Wie kann man hier noch bei dem Aufgehen als solchem stehen bleiben!

habe sich anfangs als der ächte Sohn seines Volks gefühlt, welches in seinem geistigen und politischen Jammer bedürftiger als das siegreiche Heidenthum die ganze Kraft des Retters in Anspruch nahm. Die eigene genauere Anschauung des galiläischen Heidenthums habe Jesum in dem Gegensatze gegen die andern Völker befestigt, obwohl er die religiös-sittlichen Reste des Heidenthums stets anerkannte. Da nun aber der Christus des Matthäus-Evangelium die Schranken des Judenthums doch auch wieder durchbricht, so ruft Keim S. 41 f. aus: „Denkwürdige Umwandlung! Nicht der Weltverkehr Jerusalems, nicht die Herodes-Cultur, nicht die Anschauung römischer Adler, welche den Nationen die Existenz eines Weltreichs verkündigten, auch nicht das Betasten jener weltbürgerlichen Ideen, welche damals durch die Länder gingen, nicht das alles hatte nennbaren Einfluss auf diese stillabgelegene israelitische Entwickelung, nicht das alles brachte eine Wandlung. Sie kam einestheils aus dem Unglauben des Judenthums. Indem Jesus diesem Unglauben die alten Geschichtsbilder heiliger Schrift von den heidnischen Leuten zu Ninive, von der Königin Saba's, von Naeman dem Syrer, von der Wittwe zu Sarepta entgegenhielt, stimmte er seine Seele im Voraus für die Heiden empfänglicher; die Reflexion fing an mit ihm umzugehen, dass selbst Sodom, Tyrus und Sidon unter dem Eindruck seiner Thaten gläubiger sein müssten, als dieses Judenthum. Auf diese Empfänglichkeit traf nun aber vollends, theils sie weckend, theils sie kräftigend, die Thatsache, jene Erfahrungswelt, welche in so vieler Hinsicht sein Wissen und Wollen bewegte. Er sah das Heidenthum näher; das Heidenthum kam zu ihm, wie der Alte Bund, ja wie er selbst es ahnte, und in der Berührung mit ihm funkelte und leuchtete, was vorher Tod und Nacht war; das Heidenthum zeigte sittlichen Inhalt, es glaubte an ihn. Er staunte, er gerieth ausser Fassung, da er den Hauptmann, da er die Kananäerin oder hier und dort einen Heiden mit dem Glauben sah, der Israel beschämte. In der Enttäuschung durch das zuerst geliebte

Israel wuchs seine Neigung: er gab sich, bedächtig freilich und selbst nach den ersten ahnenden Blicken wieder innerlich ringend, wie diese Geschichten selbst zeigen, aber seit der Mitte seines Laufs ohne Schwanken dem Heidenthum, welches vom A.T. selbst ihm zugewiesen wurde; er sprach noch vor seinem Leiden von der Verstossung der Juden, von der Berufung der Heiden, von einem Gerichte über christianisirte Völker, von einer Verkündigung des Evang. in der ganzen Welt, und so gab er endlich scheidend den Taufbefehl für alle Völker: als ächter Israelit doch mit letzten Hoffnungsblicken auch für Israel."

Alles dieses hört sich recht schön an, hilft uns aber nicht wirklich durch das Matthäus-Evangelium hindurch. Es kann keinem Zweifel unterliegen, dass die Bergrede Matth. C. 5—7 von einem streng judenchristlichen Standpuncte ausgeht. Redet Jesus seine Jünger auch als das Salz der Erde, als das Licht der Welt an (5, 13. 14), so giebt hier doch auch Keim (S. 43) die innerjüdische Beschränkung auf das Verhältniss zu Gesetz und Propheten zu, deren unverbrüchliche Geltung ohnehin 5, 17 f. ausdrücklich versichert wird. Ist doch auch der Bruder, mit welchem man sich vor dem Opfer aussöhnen soll (5, 23), noch keineswegs der Mitmensch als solcher, sondern, wie man namentlich aus Matth. 18, 15. 17 deutlich sieht, noch ganz verschieden von dem „Heiden oder Zöllner." In C. 7 enthält V. 6, welchen ich freilich als eine den Zusammenhang unterbrechende Einschaltung (des ursprünglichen Evangelisten) betrachte[1]), die unverkennbarste Verwerfung der paulinischen Heiden-Bekehrung, und in dem Schluss der Bergrede 7, 15 f., welcher freilich wieder nur auf Rechnung des Evangelisten kommt, lassen sich die falschen Propheten gar nicht anders als auf paulinische Schein- und Namen-Christen deuten[2]). Auch bei der Heilung des

1) Auch Tholuck verzichtet hier in der 4. Auflage seiner Auslegung der Bergpredigt (S. 440) auf jede Nachweisung des Zusammenhangs.

2) Tholuck will freilich bei V. 16 nicht mit mir „antipaulinische Tendenz wittern", sondern sogar bei blossen Pharisäern stehen bleiben,

Aussätzigen weist das Gebot Jesu an den Geheilten, sich dem Priester zu zeigen und das von Moses gebotene Opfer darzubringen (8, 4), auf die strenge Einhaltung der äussern Grenzen des Judenthums hin. Wie ist es nun aus der Einheit des Bewusstseins Jesu und der Darstellung des Evangelisten zu begreifen, dass Jesus sich bei dem heidnischen Hauptmann zu Kapernaum sofort über alle jüdischen Beschränkungen hinwegsetzt, den Sohn desselben, als der Hauptmann bloss die Krankheit gemeldet hat (8, 6), sogleich zu heilen bereit ist? Als der Hauptmann dann in tiefer Demuth sich nicht für würdig erklärt, dass Jesus in sein Dach trete, und in vollem Vertrauen auf die Macht Jesu eine Heilung aus der Ferne erbittet, spricht Jesus in dem ersten Anfange seines öffentlichen Auftretens sogleich die Erfahrung aus, bei niemand in Israel so grossen Glauben gefunden zu haben, und weist vor der Erfüllung der Bitte auf die vielen Heiden hin, welche in das Himmelreich eingehen, während die Söhne des Reichs (die Juden) in die äusserste Finsterniss verstossen werden sollen (8, 11. 12). Die Umwandlung, welche Keim in dem Bewusstsein Jesu eintreten lässt, müsste sehr plötzlich und unvermittelt erfolgt sein. Wie wenig trifft es aber auf diese Erzählung zu, dass Jesus, wie Keim sagt, staunte und ausser Fassung gerieth, als er den Hauptmann mit seinem Israel beschämenden Glauben sah, dass seine Neigung für die Heiden mit der Enttäuschung durch das zuerst geliebte Israel wuchs, dass er sich, nur bedächtig und selbst nach den ersten ehrenden Blicken wieder innerlich ringend,

---

muss aber doch V. 21 f. christliche Irrlehrer anerkennen, welche Meyer richtiger von Anfang an annimmt. Was kann dann aber mit solchen, die da „Herr, Herr" sagen, also den christlichen Glauben bekennen, im Namen Jesu christliche Charismen, Prophetie, Teufel-Austreibungen und Wunder (vgl. 1 Kor. 12, 10 f. 28) verrichten, aber den (im Gesetze verzeichneten) Willen des himmlischen Vaters nicht erfüllen, vielmehr die Gesetzwidrigkeit (ἀνομία) vollbringen, anders gemeint sein, als der gesetzesfreie Paulinismus? Ist es etwas andres als Befangenheit, wenn Tholuck, Meyer u. A. sich gegen diese Thatsache verschliessen?

dem Heidenthum hingab! Wo sind denn hier die vorhergegangenen Erfahrungen des jüdischen Unglaubens? Ja, wo ist der heidnische Glaube, welchen Jesus in Israel nicht gefunden hat, wenn Jesus auf die blosse Bemerkung des heidnischen Hauptmanns hin, dass sein Sohn im Hause krank darnieder liegt, sich zur Heilung bereit erklärt? Der Faden einer einheitlichen Entwickelung in dem Bewusstsein Jesu und in der Darstellung des Evangelisten reisst schon hier unrettbar entzwei und lässt sich auch im Folgenden nicht festhalten.

Derselbe Jesus, welcher Matth. 8, 11. 12 den Zutritt der Heiden anstatt der Juden in das Himmelreich so ausdrücklich erklärt hat, gebietet Matth. 10, 5. 6 seinen Aposteln, weder auf die Strasse der Heiden noch in eine Stadt der Samariter zu gehen, sondern sich vielmehr zu den verlorenen Schafen vom Hause Israel zu wenden. Dieser Auftrag bezieht sich, zumal da die Aussendung der Apostel bei Matthäus gar nicht erfolgt, keineswegs auf die allernächste Zeit, sondern vielmehr, wie aus Matth. 10, 22. 23. 25. 38 klar zu sehen ist, auf die ganze Zeit vom Tode Jesu bis zur Wiederkunft des Herrn. Die Heiden-Bekehrung, welche so eben unumwunden ausgesprochen war, kann hier gar nicht untergebracht werden, wenn die Apostel in der Zeit bis zum Ende hin, oder bis zur Wiederkunft des Menschensohns nicht einmal mit den Städten Israels fertig geworden sein sollen (10, 22. 23). Die Bedenken, welche Keim (S. 30) gegen diese Erwähnung der Wiederkunft Christi (10, 23) wie gegen das Wort vom Kreuztragen (10, 38) äussert, fallen ganz auf ihn selbst zurück. Jeder Zweifel an der Unterscheidung von zwei verschiedenen Haupt-Bestandtheilen in dem Matthäus-Evangelium muss vollends verschwinden, wenn man zu der Erzählung von dem kananäischen Weibe Matth. 15, 21—28 übergeht. Hier kommt Jesus mit einer Heidin zusammen, welche ihn um die Heilung ihrer Tochter bittet. Derselbe Jesus, welcher sich gegen den heidnischen Hauptmann auf die blosse Meldung der Krankheit seines Sohnes hin sogleich

zur Heilung bereit erklärt hat, antwortet dem heidnischen Weibe auf ihren dringlichen Zuruf um Erbarmen kein Wort und giebt den Jüngern, welche ihn bitten, das hinter ihnen her schreiende Weib doch zu entlassen, die ausdrückliche Erklärung, dass er nur zu den verlorenen Schafen vom Hause Israel gesandt sei (15, 24), was ganz zu Matth. 10, 6, aber gar nicht zu Matth. 8, 7. 10—12 stimmt. Kann man eine einheitliche Entwickelung des Bewusstseins Jesu und der evangelischen Darstellung noch festhalten, wenn Jesus die Durchbrechung der jüdischen Schranken, welche er dort von vorn herein thatsächlich bewiesen und durch die unumwundenste Erklärung versichert hat, hier plötzlich wieder grundsätzlich verleugnet? Wer kann sich hier noch gegen die augenfällige Thatsache verschliessen, dass Jesus in dieser Erzählung der Grundschrift die Heilung einer Heidin gegen seinen Grundsatz, von welchem die Ueberarbeitung gar nichts mehr weiss, gerührt durch den Glauben der Mutter, ausnahmsweise gewährt!

Es ist wieder keine „secirende" Kritik, sondern nur die einfache Wahrnehmung des Sachverhalts, welche den Unterschied einer streng judenchristlichen Grundschrift und ihrer freiern, universalistischen Bearbeitung noch in dem weitern Inhalte des Matthäus-Evangelium behauptet. Derselbe evangelische Schriftsteller, welcher Matth. 19, 28 bei der Palingenesie, wenn des Menschen Sohn sitzen wird auf dem Throne seiner Herrlichkeit, keine andre Messias-Gemeinde kennt, als das zwölfstämmige Israel (wie verschieden von Matth. 8, 11. 12!), gerichtet durch die zwölf Apostel, kann Jesum wahrlich nicht wieder in einer Reihe von Gleichnissen den gleichberechtigten Zutritt der Heiden (Matth. 20, 1 f.), ja die Berufung der Heiden anstatt der ungläubigen Juden und die Uebertragung des Gottesreichs auf dieselben (21, 33 f. 22, 1 f.) vortragen lassen. Es wird also wohl auch fernerhin dabei bleiben, dass wir in einem Evangelium, welches den Zwölfaposteln die Bekehrung der Heiden zugleich verboten (10, 5) und geboten (28, 19) werden lässt, zwei

wesentlich verschiedene Bestandtheile zu unterscheiden haben. Und so lange uns Keim auch über so manches Andre, wie die ganz verschiedene Voraussetzung des bestehenden und des zerstörten Tempels[1]) und die in dem Matthäus-Evangelium schon an sich hervortretenden Fugen[2]), nicht eines Bessern belehrt hat, wird man nur auf dem Wege der „scheidenden, secirenden“ Kritik zu einer wirklichen Einsicht in die menschliche Entwickelung des Bewusstseins Jesu gelangen können.

Die wahre Einsicht in die menschliche Entwickelung Jesu hat sich Keim aber durch die Leugnung eines geschichtlichen Zusammenhangs mit dem Essäismus von vorn herein abgeschnitten (S. 14 f.). Jesus soll wohl die Propheten gegen Moses, d. h. das mosaiische Gesetz bevorzugen, an das epochemachende Prophetenthum des Täufers Johannes sich anschliessen, aber gerade zu dem letzten Nachtriebe des A.T.lichen Prophetismus, zu dem Essäismus, in gar keinem nähern Verhältniss gestanden haben. Dagegen glaubt Keim vielmehr die Verbindung Jesu mit dem Pharisäismus betonen zu müssen, und die laute Zustimmung von Schenkel's Zeitschrift (1861, S. 397) lehrt, dass er das Staunen, welches diese gewohnheitswidrige Behauptung traditioneller Theologie entlocken möchte (S. 18), nicht zu besorgen gehabt hat. Oder ich selbst müsste etwa zu der traditionellen Theologie gehören, da ich mein Staunen über jene Behauptung allerdings nicht zurückhalten kann. Sie erscheint mir ungefähr

1) Man vergleiche Matth. 5, 23. 8, 4. 15, 5. 17, 24 f. 23, 21. (dazu 5, 35. 10, 23. 23, 2 f.), wo das jüdische Volksleben, wie es vor dem jüdischen Kriege gegen die Römer bestand, vorausgesetzt wird, mit Matth. 23, 38. 24, 2. 15 (auch 21, 17), wo die bereits eingetretene Zerstörung Jerusalems berührt wird.

2) Ich verweise hier nur auf das, was ich bereits in meinem Werke über die Evangelien, namentlich in Hinsicht der Stellen Matth. 12, 14 f. 13. 24. 20, 1 f. 26, 6 f. 27, 3 f. bemerkt habe. Durch diese Nachweisungen erledigt sich auch die Stelle Matth. 14, 13, welche Schenkel's Zeitschrift (1861, S. 400) für eine offenbare Zusammenarbeitung von Marc. 6, 29. 30 erklärt, sehr einfach.

ebenso, wie wenn jemand Luther'n nicht mit der Mystik, sondern vielmehr mit der Scholastik des Mittelalters in nähern Zusammenhang bringen wollte. Unsre Evangelien, sagt Keim selbst, zeigen uns den Herrn auf der Höhe seiner Entwickelung im Kampf auf Tod und Leben mit diesem Pharisäismus, sie beweisen auch ausdrücklich, dass er niemals förmlich einer Schule der Schriftgelehrten oder Pharisäer angehörte. Was die Evangelien laut verschweigen, sollen sie nun in der Stille wieder bejahen. Schon die enorme Pünctlichkeit von Jesu Kenntniss des Pharisäismus soll ein schlagender Beweis der gespannten Aufmerksamkeit sein, welche er dieser bedeutenden Erscheinung schenkte, und der Eifer seiner Widerlegungen soll recht eigentlich auf der Anerkennung des hinreissenden und verführerischen Eindrucks beruhen, welchen dieselbe machte und auf jeden ohne Ausnahme machen musste. Ich denke, Jesus hat von dem Pharisäismus eben nur als Gegner eingehend Kenntniss genommen, und ich kann es nicht zugeben, dass die von der Schriftgelehrsamkeit und dem Pharisäismus hochgetragenen Reichsgedanken nachweislich in keinem Landestheile tiefer eingeschlagen seien, als in dem halbheidnischen Galiläa, welches von dem Tode des Königs Herodes an (750 a. u.) bis zur römischen Schatzung nach der Absetzung des Archelaus (759) und bis zur Zerstörung Jerusalems ein Centralpunct der messianischen Bewegung geblieben sei. Die eigentlichen Vertreter der pharisäischen Lehr-Ueberlieferung kommen ja auch bei Matth. 15, 1 f. aus Jerusalem und fordern nebst den Sadducäern Jesum versuchend zu einem Zeichen vom Himmel auf (16, 1 f.). Erst auf jüdischem Gebiete richten die Pharisäer ihre verfänglichen Fragen an Jesum (Matth. 19, 3 f. 22, 15 f.), und erst in Jerusalem spricht Jesus seine ergreifenden Weherufe gegen die Schriftgelehrten und Pharisäer aus (Matth. 23, 1 f.). Ebenso wenig kann ich zugeben, dass unsre Evangelien mitunter ausdrücklich Jesum mit den Pharisäern gleichsam in verbundener Strömung zu der Einen Idee des Reiches Gottes zeigen und noch dazu überraschend seine Abhängigkeit von den

allgemeinen Reichsprincipien, welche sie geltend machten, beweisen. Die Gerechtigkeit (*δικαιοσύνη*) vor Gott war wohl das stehende Losungswort der Pharisäer; aber der Aeusserlichkeit der pharisäischen Gerechtigkeit ist Jesus von vorn herein scharf und bestimmt entgegengetreten, nachdem schon Johannes der Täufer seine Strafpredigt gegen das Otterngezücht der Pharisäer und Sadducäer gerichtet hatte (Matth. 3, 7 f.). Was ist es also anders, als eine blosse, alles geschichtlichen Anhalts entbehrende Hypothese, wenn Keim (S. 18) das Schweigen der Evangelien über alle und jede Verbindung Jesu mit den Pharisäern aus ihrem Schweigen über die Entwickelungsjahre und vielleicht noch mehr aus dem spätern Kampfe Jesu mit denselben, welcher die Erinnerung an frühere Verbindung verwischt habe, erklären will?

Folgen wir den geschichtlichen Zeugnissen, auf welche uns namentlich die asketische Gestalt des Täufers Johannes hinweist, so können wir den Gegensatz Jesu gegen die pharisäische *δικαιοσύνη* nur mit ältern Erscheinungen und Vorbildungen eines solchen Gegensatzes gegen die Aeusserlichkeit und Werkheiligkeit der herrschenden Schriftgelehrsamkeit in geschichtlichen Zusammenhang bringen. Der Träger dieses Gegensatzes war aber gerade der Essäismus, dessen Entwickelung wir von dem B. Henoch (um 100 v. C.) bis zu der Entstehung eines eigenen essäischen Gemeinde-Lebens im Anfange der christlichen Zeitrechnung verfolgen können[1]).

1) Vgl. meine jüdische Apokalyptik S. 245 f., dazu diese Zeitschrift 1858, S. 116 f., 1860, S. 358 f. Die Entstehung des B. Henoch in dem Barkochba-Kriege 132 nach Chr. wird zwar neuestens wieder von Volkmar (über die kathol. Briefe und Henoch, in dieser Zeitschr. 1861, H. 4, S. 422 f.) verfochten, scheitert aber an der Anführung des B. Henoch im Briefe des Barnabas c. 16 (*λέγει γὰρ ἡ γραφή*: ***Καὶ ἔσται ἐπ' ἐσχάτων καιρῶν, παραδώσει κύριος τὰ πρόβατα τῆς νομῆς καὶ τὴν μάνδραν καὶ τὸν πύργον αὐτῶν εἰς καταφθοράν***). Freilich wird hier nicht bloss Hen. 89, 56 angeführt, wo von dem Herrn der Schafe gesagt wird, „dass er jenes ihr Haus und ihren Thurm verliess und sie alle in die Hand der Löwen gab, um sie zu zerreissen und zu fressen, in die Hand aller wilden Thiere.“ Es spielt auch noch Hen. 89, 66. 67

Eben die Essäer haben sich schon vor Jesu von den blutigen Opfern des Tempels zurückgezogen, überhaupt von der Aeusserlichkeit der jüdischen Hierarchie getrennt und das Volk zu jener ernstlichen Busse, zu jener μετάνοια, mit welcher auch die evangelische Predigt begann, ermahnt. Keim giebt S. 17 selbst zu, dass zwischen Jesu und den Essäern eine gewisse Verwandtschaftlichkeit des frommen, gottzugekehrten Lebens bestand, und dass kraft dieser Verwandtschaft später so manche Essäer zum Christenthum übertraten, wie denn überhaupt der nähere Zusammenhang des

---

hinein: „Und die Löwen und Tiger frassen und verschlangen den grössten Theil jener Schafe, und die wilden Schweine frassen mit ihnen, und sie verbrannten jenen Thurm und zerstörten jenes Haus. Und ich ward sehr traurig über den Thurm, weil selbiges Haus jener Schafe zerstört wurde.“ Die γραφή des Barnabas-Briefs brauchen wir ebenso wenig in irgend einem unbekannten Buche zu suchen, als etwa die Anführung des Origenes de princ. IV, 35, p. 139 „ambulavi usque ad imperfectum“ anderswo als Hen. 21, 1 („und ich ging rings herum bis an einen Ort, wo kein Ding war“) oder die Anführung in den an die Werke des Clemens v. Alex. angehängten Eclogae prophet. §. 2, p. 990 ed. Potter. καὶ εἶδον τὰς ὕλας πάσας anderswo als Hen. 19, 3 („und ich Henoch allein habe den Anblick gesehen, die Enden von allem“). Die Aufführung des B. Henoch im Briefe des Barnabas ist nicht freier, als in den Ignatius-Briefen ad Philad. 7, ad Rom. 7 die Anführung von Joh. 3, 8. 6, 32. 35. 57 f.). Wozu also die am Ende des ersten christlichen Jahrhunderts benutzte γραφή mit Volkmar noch, wer weiss wo, suchen, da sie in dem B. Henoch mit Händen zu greifen ist? Die 70 Hirten-Zeiten der Heiden-Herrschaften Hen. 89, 59 f. wird man um so mehr nach der einfachsten, zunächst liegenden Ansicht, wie in dem B. Daniel, als Jahr-Siebende fassen müssen, welche uns bis kurz vor 98 vor Chr. herabführen. Und das genaue Zutreffen von 36 solcher Zeiten, als Jahr-Siebende genommen, auf die Thronbesteigung Alexanders d. Gr. 336 v. Chr. (Hen. 90, 1) und der weitern 23 Zeiten Hen. 90, 5 auf den Antritt des Antiochos Epiphanes (175 v. Chr.) kann an der Richtigkeit dieser Deutung, welche ich nun fast ihrer innern Ueberzeugungskraft überlassen könnte, kaum einen Zweifel übrig lassen. Auch die „Godgeleerde Bijdragen“ in Amsterdam (1861, 7. Stuk, p. 536 f.), denen ich für die freundliche Anzeige meiner neuesten Untersuchungen des B. Henoch und deren Uebersendung sehr dankbar bin, stimmen mir völlig bei.

Urchristenthums mit dem Essäismus gar nicht zu verkennen ist. Was ihn von der Anerkennung eines ursprünglichen Zusammenhangs Jesu mit dem Essäismus zurückhält, ist im Grunde nur die unerweisliche Meinung, dass diese Richtung unter griechischen Einflüssen entstanden sei (S. 16 f.). Allein der Essäismus ist eher unter morgenländischen Einflüssen aus dem Prophetismus des Alten Test. hervorgegangen. Seine Askese hat wenigstens mit den dualistischen Grundsätzen griechischer Philosophie gar nichts zu thun, sondern ist nur ein Ausfluss der prophetisch-apokalyptischen Schule, wie es scheint, mit einem Anhauche der persischen Magie. Die Zurückziehung der Essäer aus dem Volksleben in ein gesondertes Vereins-Leben, welche etwa mit der christlichen Zeitrechnung eintrat, hat wahrlich eine innere Verwandtschaft mit dem Auftreten des Johannes in der Wüste. Schon die Verweisung auf die Aufhebung aller Leibeigenschaft bei den Essäern (vgl. Matth. 20, 25 f.) genügt, um das Unrichtige folgender Behauptung Keim's an das Licht zu stellen: „In der That war essenische Weltflucht wohl der abschreckendste Gegensatz gegen diese universelle Menschenliebe (Jesu); insofern standen ihm Pharisäer und Sadducäer ungleich näher mit ihrer Lebensarbeit, welche mehr in das Volk ging.“ Die Aufforderung zu völliger Sinnesänderung ist ja noch von den essäischen Ansiedlungen recht eindringlich an das Volk ergangen. Die Gemeinschaft, welche Jesus in seinem Jüngerkreise begründete, war freilich „keine sociale Gütergemeinschaft“, riss aber doch auch von den Banden der Blutsverwandtschaft und des Familienlebens los[1]). Die Art, wie Jesus die Entäusserung von allem Besitze empfahl (Matth. 19, 21), den Reichthum als unnütz und verwerflich darstellte[2]), streift doch nahe genug an die essäische Verleugnung des Eigen-Besitzes und an die therapeutische Güter-Entsagung an. Die Erklärung Jesu über die Heiligkeit und Unauflös-

---

1) Vgl. Matth. 4, 22. 8, 22. 10, 35 f. 12, 48 f. 19, 29.

2) Matth. 6, 19. 24. 19, 23 f.

lichkeit der Ehe[1]) verstösst ebenso gegen die herrschende jüdische Schriftgelehrsamkeit, wie sich seine Andeutung einer um des Himmelreichs willen übernommenen Ehelosigkeit (Matth. 19, 12) dem Essäismus anschliesst. Beides berührt unverkennbar die gerade durch den Essäismus angeregte Ehe-Frage. Und wenn Jesu Verbot des Eides, wie Keim mit gewissem Rechte sagt, auch kein „absolutes" war, so geht es doch immer über die bei den Essäern eingeführte einmalige eidliche Verpflichtung zu steter Wahrhaftigkeit steigernd hinaus. Man braucht endlich die Taufe und das Abendmahl des Christenthums keineswegs für blosse „Nachbilder" der essäischen Waschungen und Mahlzeiten zu halten, um die Thatsache zu würdigen, dass schon bei den Essäern an die Stelle des Tempel-Cultus eigene Mysterien heiliger Bäder und Mahlzeiten getreten waren[2]). Auch nach allen romanhaften Ausbeutungen dieser Wahrnehmung lässt es sich nun einmal nicht leugnen, dass Jesus in seinem Auftreten keine verwandtere Zeitrichtung vorfand, als jene Stillen vom Lande, in welchen der Geist ächter Frömmigkeit und die Sehnsucht nach dem endlichen Eintritt der Vollendung lebendig war, so gewiss Jesus in der innern geistigen Freiheit, welche ihm den Vorwurf Matth. 11, 19 zuzog, auch über diese Zeitrichtung mit ihrer Geheimnisskrämerei und strengen Askese erhaben war.

1) Matth. 19, 4 f., vgl. 5, 32.
2) Vgl. Joseph. bell. ind. II, 8, 5. Ant. XVIII, 1, 5.

II.

Ueber die katholischen Briefe und Henoch.

Von

Gustav Volkmar.

(Schluss.)

Ausserhalb des Buches lässt sich keine Entscheidung finden. Denn die erste, sowohl sachlich als chronologisch sichere Be nutzung Henoch's (durch Justin 147 u. Z.) gestattet den Raum von 720 Jahren seit Nebukadnezar völlig. Vergebens beruft sich Hilgenfeld immer wieder auf Daniel, dem der Verf. gefolgt sei. Wie Daniel die 70 Knechtschafts-Jahre Jeremia's, mit einiger Kunst durch die 7 in 70, seiner Zeit entsprechend zu machen wusste, also nach 70 Jahr-Wochen rechnete: so konnte ein so viel Späterer wiederum seiner Zeit entsprechend, mit ähnlicher Kunst dieselben 70 Jahre des Jeremia durch die 10 in 70 zu besserer, zur rechten Explication gebracht sehen. Schon indem er „Hirten", und nicht „Jahrwochen" sagt, zeigt er, dass er auf Jeremia unmittelbar zurückgeht, soweit Daniel dem nächsten Vorgänger nicht folgt. Es ist eine, schon bei der Erörterung über Esra IV. (Zürich 1858) erinnerte Selbsttäuschung, daraus, dass ein Apokalyptiker dem Daniel-Buche folgt, alsbald auch zu schliessen, er gehöre in wesentlich denselben Gesichts- und Zeit-Kreis: als wenn nicht auch die späteste und verändertste Zeit, wie die der Apoc. Joh., den Daniel gleichsam nur neu zu erklären suchte! Es bleibt bei der Frage, ob der Summus Propheta nicht der allerletzte des Judenthums ist, also gemäss der so viel spätern Zeit nach Daniel die 10 in 70 als Factor der

richtigen Explication prädestinirt fand, oder ob er mit Daniel und in dessen Jahrhundert an der 7 festhielt. Zu dem Begriff der „Hirten“ (= Regierungszeiten) eignet die 10-Zahl sehr, und Sach. 11, 8 zählt „drei Hirten in Einem Monat.“ Wie also dieser poëtisch den Hirten zu 10 Tagen rechnete, so kann der Spätere denselben Begriff durch 10 Jahre zum geschichtlichen Ernst gebracht haben.[1]) Auch Apocalypse Johannes lässt die Zehn-Zahl von Jahren bei Wiederaufnahme der 3½ Zeiten Daniel's sich von selbst verstehen. Die neue Zeit der Unterdrückung seit dem Kreuz, 33 u. Z., dauerte ihm, der 68 u. Z. den Daniel näher erklärte, 35 Jahre, $3 \times 10 + \frac{10}{2}$. Wie sich dies durch den Gesammtinhalt seines Buches ergiebt, so kann die Entscheidung über Henoch auch nur aus dessen eigenen Angaben, und zwar aus dem Gesammtinhalt seiner Geschichts-Vision entnommen werden. Auch seine sonstige Zählung von 70 Geschlechtern seit dem Engelabfall und 10 Wochen vom Weltbeginn wird ihr näheres Licht nur aus jener Geschichts-Erzählung des Verfassers finden können.

Liest man nun an dem kritischen Wendepunct derselben (90, 1) beim Beginn der 2. Hälfte der Hirtenzeiten „37“ Hirten, wie früher einstimmig geschah, dann findet Hilgenfeld selbst eine Rechnung nach Jahrsiebenden völlig unhaltbar, da man damit auf 84 v. Chr., also auf eine Zeit käme, in der Alexander Jannäus der Schlächter der Frommen geworden war, statt ein Messias derselben zu sein. Vielmehr sind durch die Lesart 37 + 35 die 70 Hirten unabänderlich auf 72 Hirtenzeiten bestimmt, die 70 als die volle oder Hoch siebenzig = 72 gefasst, und diese sind nach Hilgenfeld selbst schlechthin nur von Jahr-Zehnden zu verstehen. Liest man dagegen „36“, so wäre zwar damit die Zählung nach

1) Auch IV. Esr. 14, 52 sagt der Aeth. durch „anni sabbathorum“ (so hat der aeth. Text) ἔτη ἑβδομάδων ganz dasselbe, als der Ar. durch Septuaginta anni. Die Siebenheiten sind zehn mal sieben. Vgl. Gutschmid in d. Z. 1860, 1.

Jahrzehnden nicht ausgeschlossen, die Erklärung der einzelnen Züge bliebe dieselbe, nur dass bei sämmtlichen Zahlangaben ein Jahrzehend zu früh angegeben wäre: aber denkbar scheint bei solcher Lesart die Rechnung nach Jahrsiebenden, wenn man 36 + 35 einfach zu 70 summirt. Denn so käme man auf 98 v. Chr., als Jannäus noch nicht so empörend gegen die Frommen gewüthet hatte. Er scheint dann ob seiner „Tapferkeit" noch fähig, einem, etwa auch mehr essäisch gesinnten Apokalyptiker als Messias zu gelten, würdig, dass Gott ihm seinen Engel schicke, um durch ihn die Herrschaft Israels oder das Gottesreich aufzurichten. Ja es scheint durch die Zählung 36 $\times$ 7 sogar merkwürdig Zutreffendes zu resultiren, indem 36 $\times$ 7 nach Nebukadnezar Alexander d. Gr. den macedonischen Thron (336 n. Chr.) bestieg, und 23 $\times$ 7 Jahre später Antiochus Epiphanes den seleukidischen (175 n. Chr.). Sollte also nicht auch der übrige Inhalt des Traumbildes von demselben Gesichtspunct aus sich erklären können? Solche Erklärung scheint sogar im Vortheil vor der Rechnung nach Jahrzehnden, bei der Alexander M. nicht besonders erwähnt ist, und des Epiphanes zu wenig deutlich, der 2. Zerstörung Jerusalems gar nicht gedacht sei. Dies sind die 3 Ausstellungen, welche für Hilgenfeld nach meiner Erläuterung seiner ersten Einwendungen gegen die Zehnzählung (d. Z. 1861, S. 111 f.) übriggeblieben sind (das. S. 212 f.)

Der Verfasser hat aber 1) Alexander Mgn. nebst dessen Ptolemäischen Diadochen mit allem Recht zu der ersten, noch friedlichern Hälfte der Heidenherrschaft über Palästina (c. 89, 74 ff.) gerechnet (Jos. Ant. 11, 8, 4 ff.). 2) Den Epiphanes dagegen hat er (90, 3) auf's deutlichste unter dem einen verfluchtesten Hirten in der Mittelzeit vor Augen gestellt, und das „Geschrei", welches die Schafe gegen diesen Bedroher der jüdischen Existenz erheben, ist ja nicht gleich der „Wehklage", wie Hilgenfeld annimmt, sondern bezeichnet überall, wo es nicht blos um Hülfe Rufen heisst, den Schrei der Empörung (90, 6. 7. 11), in welchen hier der Verf. selbst mit einstimmt.

3) Wenn man sich endlich davon überzeugt hat, dass die Zerstörung des 2. Tempels für den Verf. keine höhere Bedeutung haben konnte, so wird dasselbe auch das 2. Jerusalem überhaupt betreffen. Wendet Hilgenfeld ein, der Verf. habe gleich bedeutende Katastrophen der Geschicke Israels nirgends übergangen, so übersieht er, dass Henoch jene für andere Apokalyptiker (wie IV. Esra cp. 13) wichtigste Katastrophe, die die 10 Stämme in ewiges Exil brachte, durchaus unerwähnt gelassen hat (89, 51 ff.). Unverkennbar that er dies, weil diese Stämme halbheidnisch geworden waren; aber derselbe Zelotismus konnte auch das 2. Jerusalem betreffen, welches unter Bund mit Heiden, gar seit 119 n. Chr. von Heiden neu erbaut war. Nur die erstarkte, wenn auch noch nicht gereifte, darum noch niedergeworfene Empörung in der Mitte der 12 letzten Hirten-Zeiten gegen die Adlermacht (cp. 90, 8) hat für ihn eine höhere Bedeutung.

Ist aber im Innern dieser Apokalypse keinerlei Widerspruch gegen die Lesart 37 und die zugehörige Zählung von 72 Jahrzehnden zu finden, so trägt Hilgenfeld's neu versuchte Modification oder Entschuldigung der andern Lesart und der Siebenzählung ganz willkommen dazu bei, jene auch im Detail als die allein mögliche zu zeigen, jeden Gedanken an die letztere zu beseitigen. Denn es spricht bei näherer Betrachtung Nichts dafür, vielmehr Alles dagegen, im Ganzen wie im Einzelnen.

A. Völlig illusorisch ist das angebliche Zutreffen dieser Zahl 36. Denn was hilft es 1) dass 36 $\times$ 7 Jahr nach Nebukadnezar (336 v. Chr.) Alexander d. Gr. den makedonischen Thron ererbt hat, wenn gesagt wird, mit dieser Zahl beginne eine neue Hirtenzeit für Palästina! Hilgenfeld selbst sieht ein, dass weit eher 37 $\times$ 7 Jahre dafür entsprechen würden, da 329 v. Chr. die makedonische Herrschaft über Palästina doch wenigstens eine Thatsache geworden war. Aber auch das träfe nicht den Anfang, den der Verf. hervorheben will. Er hätte zu dem Ende sagen müssen, „36 Hirten waren abgelaufen, die 37 Zeiten ausfüllten“, so

wäre der Beginn der Griechenherrschaft über Jerusalem bezeichnet, „zwischen 336 und 329.“ Aber der Verf. denkt daran, die neuen Dynastien hervorzuheben, so wenig, dass er nicht ein Wort hat für den Beginn der Perserherrschaft, welche doch für Palästina so viel epochemachender war. Denn man mag nach 10 oder 7 Jahren rechnen, in Bar-Cocheba oder in Jannäus den Messias dieses Buches finden: die 12 ersten Hirten, die er zu Anfang hervorhebt, treffen inmitten der Perserzeit. Es fehlt also bei 36 nicht blos an wirklichem Zutreffen, es fehlt auch an jeder Consequenz. Völlig aber, d. h. allein trifft das zu, dass 37 Jahrzehnde nach Nebukadnezar, 218 v. Chr., mit Antiochius' d. Gr. Eintreten über Palästina eine neue, kriegserfüllte Aera von Heidenherrschaft begonnen hat, wie schliesslich mit den 12 letzten Hirten die verderblichste aller (seit 6 p. Ch.) anhob. — Was hilft es ferner: 2) dass nach der Lesart 36 und der Siebenzählung die folgende Zahlangabe „23 weitere Hirten, die 58 Zeiten ausfüllten“, genau auf den Regierungsbeginn des Epiphanes (59 >< 7 post Neb.) führt, wenn der Verf. gerade hier nicht Eine Zahl genau zutreffen sieht, sondern zur nähern Bestimmung Dessen, was er im Sinne hatte, eine zweite Zahlangabe fügen musste? Hätte er durch 23 nach 36 des Epiphanes Beginnen bezeichnet gesehen, so musste er es bei dieser Zahl belassen: jeder Zusatz hätte das Treffendste verwirrt und zerstört. Was soll man aber davon sagen, wenn durch das nachstehende 58 der Beginn nicht derselben Begebenheit, sondern einer andern, ja vorhergegangenen bezeichnet sein soll? Was gar davon, dass Seleucus IV. als erster Seleukiden-Herrscher über Judäa gelten soll? Es wäre aber durch 58 >< 7 (182 v. Chr.) doch nicht dessen Regierungsbeginn angegeben, der schon 187 erfolgte. Oder wäre dieser Vorgänger des Epiphanes wirklich 182 erst in den „eigentlichen“ Alleinbesitz von Palästina gekommen? Wie kann man es auch der Geschichte aufdrängen, Antiochus d. Gr. sei eigentlich nie recht der Herrscher Palästina's gewesen, weil er einen Theil der Einkünfte dem ptolemäischen

Schwiegersohn gab? Oder was hätte Seleucus IV. sonst so Bedeutendes gehabt, um sogar neben einem Epiphanes besonders hervorgehoben zu werden? War dieser Furchtbare durch Jahrsiebende erreicht, dann war an keinen weitern Vorgänger zu denken: eine zweite Zahl daneben entbehrte jeden Sinn oder Ernst. Doch der Verf. hat ja in dem Einen Allerverruchtesten Hirten, gegen den das erste Geschrei der Empörung erschallt, so ausdrücklich den Epiphanes gezeichnet (v. 31), dass er nachher nicht noch einmal auf ihn zurückkommen konnte. Er will hier vielmehr den Eintritt des neuen vollen Ruins von Palästina, dass es einem Gerippe gleich zu Boden gesunken war (v. 4), sowie die dabei erhobene Empörung erster Entschiedener (v. 6) chronologisch fixiren.

Soll dies unter Epiphanes gesucht werden, so hätte Hen. 167 andeuten müssen, also zu sagen gehabt: (37 +) 23 oder 60 Hirten waren vergangen, die 60 Zeiten ausfüllten: so wäre man bei dem Ruin durch Epiphanes zwischen 168 und 161 v. Chr. Hilgenfeld hat nur gezeigt, dass, so gewiss der Verf. durch die zweite verschiedene Zahl eine nähere Bestimmung geben wollte, er dabei am wenigsten an die Maccabäer gedacht hat. D. h. der Verf. hat zwischen 37 + 23 und 58 Jahr-Zehnden den neuen vollen Ruin Palästina's (v. 4), wie den Beginn eines ersten vollen Bruches mit dem Heidenthum gesehn, so zugleich den Eintritt der 12 letzten Hirtenzeiten. Beides liegt zwischen 58,0 und 60,0 nach 588 v. Chr. oder zwischen 8 v. Chr. und 12 n. Chr., nämlich die Zerstückelung Palästina's 3 v. Chr., die völlige Unterdrückung Jerusalems durch die Römer 6 n. Chr.

B. Hilft die Lesart 36 durchgängig Nichts dazu, die folgenden Texte zu erklären, so streitet auch Alles dagegen. 1) Die Annahme jener Lesart 6 statt 7 beruht am Ende nur darauf, dass Hilgenfeld nicht den äthiopischen Text vor Augen gehabt hat, sondern von der Dillmann'schen Uebersetzung, bez. Erklärung geleitet war. Wenn er sagt, 90, 1 böte Aeth. „36", aber man könne auch 37 lesen, da sich die Zahlzeichen im Aethiop. nicht unterscheiden liessen, so

ist dies gar nicht der richtige Thatbestand. Im Druck lassen sich die beiden Zeichen vortrefflich unterscheiden, sicher auch in jeder sorgfältigern Handschrift. Nun haben die frühern Leser der früher bekannten Handschriften unseres äth. Henoch ausnahmslos und zweifellos ein „37", das scharfe *Z* vorgefunden (so Laurence und Hofmann). Erst Dillmann ist mit der Erklärung nachgekommen, man könne auch wohl eine Verwechslung mit dem geschnirkelten (ς) ϛ annehmen; aber auch er hat in den Handschriften so überwiegend deutlich das Zeta vorgefunden, dass er es in seiner äthiop. Textausgabe selbst bietet, nur mit der Anmerkung: vielleicht beruhe dies auf Verwechslung. Es gehört zu den Willkürlichkeiten seiner Uebersetzung, dass er in ihr gerade das blos Vermuthete, 36 bevorzugt hat. Dies ist, gegen den eigenen äthiop. Text, lediglich zu dem Ende geschehen, um das so scharf gegen die herkömmliche Voraussetzung angehende 37, wo man 35 bedarf, diesem letztern etwas näher zu bringen. Wer vom äthiop. Texte selbst ausgeht, hat 37 als die überwiegend bezeugte Zahl anzusehen und nur abstract die Möglichkeit im Auge zu behalten, ob da nicht 36 zu lesen sei. Wenn sich aber Hilgenfeld zur Empfehlung von 6 abermals auf eine andere Stelle (90, 21 f.) beruft, in der möglicherweise 7 statt 6 stehe, wenn er abermals dazu die Ursprünglichkeit eines so verdächtigen Abschnittes wie c. 20 voraussetzt, so wird das c. 90, 1 Vorliegende dadurch am wenigsten alterirt sein.

2) Aber so gewiss hier gerade 35 nicht herstellbar ist, so gewiss 37 das überwiegend Bezeugte bleibt, so bald ergiebt sich dies auch als das allein Denkbare. Die Lesart 36 führt auf die Summe von 71 Hirten gleich 70, was ohne allen Sinn wäre, wogegen 72 überall mit 70 wechselt, oder als die volle, als die Hochsiebenzig zu der einfachen Siebenzig sich verhält. Zwar sagt Hilgenfeld gegen meine Erinnerung, dass die Summe von 71 Hirtenzeiten nimmermehr den 70 gleichstehen könne: „er erinnere sich nicht, 71 Zeiten gezählt zu haben." Gewiss, er hat es nicht gewagt, ein Facit

zu ziehen, das sich sofort selbst vernichten würde. Aber er wird sich erinnern, dass 36 + 35 nichts anders giebt, und womit hätte er es glaubhaft gemacht, der Verf. habe nur vorübergehend die 36 und die 59 darnach eingeführt, um den Ueberschuss nachher wieder verschwinden zu lassen? Der Verf. hat ja alle Zahlen von einem bestimmten Schema aus gegeben, dem dies zu Grunde liegt: 70 = 12 + 23 + 23 + 12. Sagt er nun näher 37 (oder 12 + 25) + 23 + 12, so soll dies 72 nur nähere Bestimmung des allgemeinern Grundes sein. Da er aber nur mit solchen Zahlen rechnen kann, die in diesem Schema liegen: so unmöglich mit 36, wenn blos 35 ernstlich oder im Facit verstanden war.

3) Doch was hülfe die Gewaltthat, 36 + 35 zu lesen und doch nur 70 zu summiren? Bei 70 Jahrsiebenden käme man wohl zu 98 v. Chr., aber nicht auf 70 Hirten für Palästina, am wenigsten auf 12 letzte verderblichste. a) Die von dem neuen vollen Ruin und einer (zweiten) Empörung an gezählten 12 Hirten, die mehr Schafe geschlachtet haben als alle frühern (90, 17), will Hilgenfeld jetzt (1860, S. 326) „als Fürsten" so bestimmen: 1) Seleucus IV, 187—175, 2) Epiphanes —164, 3) Antiochus V. —162, 4) Demetrius I. —150, 5) Alex. Balas —146, 6) Demetrius II. 146—138 und 128—125, 7) Antiochus VI. 144—142, 8) Tryphon 142—137, 9) Ant. Sidetes 137—128, 10) Seleucus V., gleich bei der Thronbesteigung 125 ermordet, 11) Antiochus Grypus 125—113. 111—96, 12) Antiochus Cyzikenus 113—96.

Wie künstlich ist dies Werk, dass Nebeneinanderregierende und ein alsbald Ermordeter 12 effective Fürsten nach einander werden! Wie aber kommt Epiphanes' Vorgänger, Seleucus IV. 187—175, noch einmal hierher? Er sollte ja schon zu den 23 vorigen gehören. „Er muss noch einmal gezählt werden, weil er wegen der Steuereintreibung (2. Macc. 3) in schlechtem Andenken stand": aber auch Antiochus d. Gr. hatte Palästina stark ausgebeutet, und welch eine Rechnung, einen Posten zweimal in Einnahme zu bringen! Ohnehin wäre es unwahr, dass unter Seleucus IV. der volle Ruin des

Landes eingetreten wäre und die Empörung begonnen hätte. Hilgenfeld hat nur von Neuem bewiesen, dass von Epiphanes an bis 98 v. Chr. nimmermehr auch nur 12 Seleuciden-Namen zu haben sind. Seltsam ist's auch, dass er jetzt zu wesentlich derselben desperaten Auskunft greifen kann, mit der Ewald den Reigen eröffnete, da er von einem Vorgänger des Epiphanes (dem Antiochus d. Gr.) beginnen wollte, was Hilgenfeld selbst ebenso offen verworfen hat, als Ewald hinterher im Stillen. Aber was hülfe alle Gewaltthat, 12 Seleuciden namhaft zu machen von Epiphanes an, sie müssten ja die schlimmsten, für Judäa verderblichsten unter allen sein. Das gilt nur von Epiphanes selbst und höchstens von dessen zwei nächsten Nachfolgern, Antiochus Eupator — 162 und Demetrius I. — 150 v. Chr. Welche Steigerung des Frevels läge dagegen in den „Puppenkönigen" Alexander Balas, Grypus, Cyzikenus, oder in dem, gar nicht einmal einen Tag regierenden Seleucus V.? Was soll es, immer von Neuem die Erinnerung hieran (m. Beiträge S. 130) sich zu verdecken? Aber was hülfe es selbst, 12 oder nur 10 mächtigste Seleuciden seit Epiphanes der Geschichte aufzubürden: es kommt ja hier auf „Hirten" an. Hilgenfeld könnte völlig der Qual entrathen, 12 Seleuciden zu nennen; für seine jetzige Einsicht selbst gilt es allein Zeiten der Heidenherrschaft über Palästina: aber damit kommt es auch zum Ende der ganzen Ausflucht. Denn seit Alexander Balas 150 v. Chr. haben die Seleuciden gar keine Herrschaft mehr über Palästina.

Schon unter Demetrius I. Soter 162—150 kam der Tempel wieder in der Juden Hand (1 Macc. cp. 7), ihm gegenüber wurde Judas Macc. schon von den Römern anerkannt (cp. 8), am Ende derselben Regierung aber war Jonathan durch den schliesslichen Sieg über Bacchides unbefehdeter Fürst des Volkes (9, 78). Von nun an waren die Seleuciden für Judäa so wenig gefährlich, dass diese nur immer ohnmächtiger wurden, bemüht, in ihren innern Kämpfen die Macht der jüdischen Fürsten für sich zu gewinnen. Schon derselbe

Demetrius I. erkannte Jonathan als Bundesgenossen an (10, 6 ff.), der Gegner desselben aber, Alexander Balas (151 v. Chr., cp. 10, 1), schickte ihm überbietend den Purpur und die goldne Krone (10, 18 ff.). Damit hat die Seleucidenherrschaft über Palästina sogar ihr förmliches Ende. Also giebt es für den Juden, der unter Hyrcanus oder Jannäus schrieb, von Epiphanes an höchstens 3 letzte Hirten. Es giebt aber damit überhaupt nur 58 + 3 oder 61; nimmermehr sind für einen Apokalyptiker der nachmakkabäischen Zeit, von diesem Standpunct längst errungener Unabhängigkeit aus, 70 Zeiten andauernder Heidenherrschaft über Palästina auch nur denkbar gewesen. Dagegen haben bei der Lesart 37 + 35 und zugehöriger Explication durch 10 die 70 = 72 Zeiten dauernder Heidenherrschaft ihren vollen Sinn. Wer von 72,0 post. Neb., vom letzten Kampfe Israels gegen die Heidenherrschaft aus zurückblickte, den neuen vollen Ruin Palästina's (6 p. Ch., zwischen 60,0 und 68,0 post. Neb.) in's Auge fasste, der konnte mit Recht sagen: die 12 letzten Hirtenzeiten seit 6 p. Ch. (= 130 Jahre) haben mehr geschlachtet als alle frühern zusammen (vgl. m. Beiträge S. 101). Von diesem Standpunct aus, dass mit aller Heidenmacht zu brechen sei, wurde selbst die zeitweilige Unabhängigkeit unter den Maccabäern als eine blos scheinbare angesehn. Sie war ja durch den Bund mit den Adlern erreicht, welche über den Hütern der Heerde von Anfang an die Oberhand hatten, und dann mit aller Consequenz aus den überflügenden Bundesgenossen die empörendsten, zertretendsten Herrn wurden. So, und nur durch die Lesart 37 nebst Zehnzählung sind wirklich 70 Hirten, oder 72 Heidenherrschafts-Zeiten seit Neb. vorhanden.

4) Bei der doppelt gewaltsam gesuchten Lesart 36, oder beim gewünschten Ausmünden auf das Jahrhundert des Daniel-Buches selbst, erreicht man auch nicht einmal einen Messias, der dem Buche entspräche.

Der Messias dieses Buches (90, 11—31) ist ein junger Held, der gegen die syrischen Heere siegreich bleibt (v. 12 f.), dann durch Hinzutreten eines engelgleichen *γραμματεύς* so

triumphirende Macht gewinnt, dass sein Sieg über alle Adlermacht völlig gewiss und somit das Gottesreich auf Erden nächst bevorstehend erscheint (v. 12 f.). Dieser Held tritt am Ende der 12 verderblichsten Hirtenzeiten an die Spitze einer Partei entschieden Treuer, die zum ersten Mal im Beginn dieser 12 Hirten, beim vollen Ruin Palästina's hervorgetreten war, gleich jungen Lämmern, die aus den weissen Schafen hervorgingen, und zugleich das Auge endlich geöffnet hatten. Dies „sehend werden und damit das Geschrei erheben", heisst nach dem Verfasser: endlich einsehn, dass kein Reich Gottes im Frieden mit Heiden denkbar ist, daher Aufruhr erheben gegen die, gleichviel wie grosse Heidenmacht. Dies sagt cp. 89, v. 74 f. so ausdrücklich, dass Hilgenfeld es Dillmann überlassen sollte, sich dies zu verbergen, und das „Sehen" und „Schreien" allgemein auf „Erweckung jüdischen Bewusstseins" und „Wehklagen" zu beziehen. Wenn es heisst (v. 74), auch die „Hirten" waren so „blind", wie die sich friedlich unter die Thiere mengenden Schafe, so ist es noch besonders unverkennbar, dass die Blindheit in dem Wahn besteht, es könne zwischen dem Volke Gottes und der Heidenmacht dauernden Frieden geben.

a) Wer hat nun im Beginn 12 verderblichster Hirten endlich eingesehn, dass kein Friede mit Heiden zu halten sei, Gott der alleinige Herr des Volkes sein müsse? Die Makkabäer gerade nicht, denn sie waren von Anfang an bis zum Ende so verblendet, dass sie mit Heiden Bund machten. Wie dies schon Judas Macç. verblendet genug gethan hat, so haben es Jonathan, Simon, Hyrcan erneut, gar Jannäus. Die Makkabäer waren wohl Chasidim, fromme, weisse Schafe, und der Verfasser hat auch deren Geschrei gegen den verfluchtesten Hirten in der Mittelzeit (v. 3) genug hervorgehoben; aber die, erst mit Rom, dann auch mit andern Heiden unaufhörlich verbündeten Makkabäer waren nicht sehende, sondern zunächst verblendete weisse Schafe, nicht das junge Geschlecht von Eifern, die aus den Frommen als eigne Partei hervorgingen. — Also schon das erste Bedingniss für

den Messias dieses Buches, das Haupt Derer zu sein, die völlig sehend oder gegen jeden Frieden mit Heiden entschieden geworden sind, fehlt in der Makkabäer-Zeit völlig. Schon damit, auch damit hat jede Beziehung der 12 letzten Hirtenzeiten auf Nachmakkabäer, jeder Gedanke an Jahrsiebende bis auf Jannäus' erste Zeit (98 v. Chr.) ein Ende. — Welches sind nun die Lämmer oder Eiferer dieses Buches? Es sind die historischen Eiferer, die *ζηλωταί*, welche zuerst im Hinblick auf den (durch jene Makkabäer-Blindheit herbeigeführten) neuen vollen Ruin hervorgetreten sind mit dem Geschrei der Empörung, auch unter einem Judas aber dem Judas Gaulonites oder Galiläus, dem Ersten dieser neuen Partei, wie Josephus ausdrücklich sagt.[1]) Sie sind auch die Anführer der wiederholten Erhebungen in der Mittelzeit geblieben (gegen Nero und Trajan), und am Ende der 12 letzten verderblichsten Jahrzehnde der Heidenunterdrückung ist das Haupt derselben, von dem engelgleichen *γραμματεύς* unterstützt, so siegreich gewesen, mit einer so riesenhaften Macht bekleidet, dass die Hoffnung auf den Endsieg sicher schien. Welchen Einwand, welchen Ausweg der Welt giebt es denn noch hiergegen?

b) Doch wollte man auch einen Augenblick die Symbolik des Buches verwischen, blind und sehend sein vermengen, weisse Schafe und Lämmer identificiren: es wäre dann höchstens an Hyrcan in der ersten Zeit seiner Regierung, etwa bei der Bedrängung durch Sidetes c. 135 v. Chr. zu denken. Das wollte auch Ewald. Aber es fehlte so an allem Weitern, an dem hülfreichen *γραμματεύς* des Himmels, und sollte dieser zu einem Erzengel (Michael) gemacht werden, doch absolut an 12 letzten Hirten, auch wenn man erleichternd alle möglichen kürzest oder nebeneinander regierenden Seleucidlein zusammenrechnen, auch vergessen wollte, dass sie seit 151 gar nicht mehr die Hirten Palästina's waren. So sah sich schon Dillmann genöthigt, weiter herab zu gehen

1) Vgl. m. Handb. zu den Apokryphen I, S. 239.

bis zum Ende des Hyrcan, gegen 107. Da auch so die 12 Hirten nicht auszupressen waren, so ging mit aller Consequenz Hilgenfeld endlich, der „12 Zahl" wegen, bis in Jannäus' Zeit. Aber schon Hyrcan war gegen Ende geradezu zur Sadducäer-Partei getreten (Jos. Ant. 13, 10, 5), sein noch besserer Sohn Aristobul 107—106 war gleichfalls φιλέλλην (c. 11), und der ungerathenste Sohn Jannäus ward nun der frechste und schamloseste Sadducäer auf dem Asmonäer-Thron. D. h. diese 3 Asmonäer waren im Sinne unseres Buches schwarze Schafe oder die wilden Schafe des Feldes: und diese sollten die Häupter der Lämmer sein? In einem dieser, nicht blos mit Heiden verbündeten, stetig blinden, sondern consequent auch so verwildernden Fürsten sollte unser Eiferer gegen alles Heidenthum den Messias gefunden haben? Nicht bloss weisse Schafe und Lämmer müssten Eins werden, sondern auch die schwarzen und schwärzesten ihnen gleich.

c) Vergebens sucht Hilgenfeld eine Hülfe darin, dass er unterstellen möchte, unser Verfasser sei nicht gerade Pharisäer, also nicht direct auf der kriegerischen Gegenpartei des Jannäus zu suchen, sondern mehr Essäer, weil er jede Fleischesvermischung, Fleisch- und Weingenuss verwirft. Er bliebe ja auch so ein entschieden, ja fanatisch eifernder Frommer, der die offene Unzucht und Trunkenheit des fürstlichen Sadducäers mit noch religiöserm Ernste, noch erbitterter verwerfen musste. Andererseits getröstet sich Hilgenfeld, dass Jannäus nicht schon im Anfang seiner Regierung bis 98 seine volle Verworfenheit gezeigt habe. Ein Beispiel genügt, um das ganze Leben dieses „tapfern" Nachmakkabäers zu zeichnen. Jos. Ant. 13, 14, 2: Nach einer seiner mörderischen Schlachten gegen die fromme Partei schliesst er den Rest in Bethome ein. Nach Eroberung der Stadt führt er die Gefangenen nach Jerusalem, und lässt ihrer 8000 an's Kreuz schlagen, aber während sie noch leben, lässt er ihre Weiber und Kinder vor ihren Augen abschlachten, und das that er, indem er mit den Lustdirnen, die ihn zu umgeben pflegten, tafelnd zuschaute (ἑστιώμενος μετὰ τῶν παλλακίδων).

Nicht lange danach (Jos. 15, 5) verfällt er ἐκ μέθης εἰς νόσον. Zur Heilung sucht er Blutvergiessen auf, um dem ruinirten Körper die nöthige Aufregung zu geben! Solch ein Fürst ist das Ideal für einen eifernden Essäer, durch solchen Tapfern hofft er das Reich Gottes, des Gottesgesetzes und der Reinheit? Ich darf es Jedes Geschmack überlassen, eine solche Messiaserwartung der apokalyptisch-essenischen Schule noch weiter auszubilden und darin die christliche Messias-Erwartung vorbereitet zu finden.

Es bedarf aber auch keines Rückschlusses aus dem ganzen, allerdings immer frecher gewordenen Leben dieses Jannäus. Josephus zeigt, dass er von Anfang an ein so verworfener Sadducäer gewesen. Jos. Ant. 13, 12, 1: Hyrcanus hatte geahnt, dass dieser Sohn der verdorbenste seiner Söhne werden würde, aber doch der Erbe seiner Güter, wesshalb er ihn von Anfang an verstiess. „Und Gott hatte den Hyrcan nicht getäuscht“ fügt Josephus hinzu. D. h. sein ganzes Leben hindurch war dieser Erbe des, den Sadducäismus säenden Hyrcan ein so verworfener Mensch. Ohnehin ist bisher nur übersehen worden, dass Jannäus schon vor 98 sich als so verrucht gezeigt hatte. Da er mit einem Ptolemäer über die Beute von Ptolemais stritt, kam er in äusserste Bedrängniss; und wirklich kam ihm auch eine Art „Erzengel“ zu Hülfe, nämlich Cleopatra I., die sich endlich mit dem Juden gegen den eigenen Sohn verbündete. Doch vorher rieth man ihr, ihn gefangen und das Land in Besitz zu nehmen, καὶ μὴ περιιδεῖν ἐπὶ ἑνὶ ἀνδρὶ τοσοῦτον πλῆθος ἀγαθῶν Ἰουδαίων κείμενον. (Jós. cp. 13, 5. Dass dies vor 98 u. Z. vorging, ersieht man aus cp. 13, 3. 4. 6). Die ganze Menge der bessern Juden war ihm verfeindet! Nur der ἀγαθὸς Ἰουδαῖος, der in unserm Buche jede Verbindung mit Heiden, jedes heidnische Wesen auf's glühendste hasst, er hat in diesem Feind des Gesetzes, in diesem schwärzest gewordenen Schaf das Haupt der Reinen, den Erkornen Gottes gesehn!

d) Doch nicht blos das Wesen des Buches schliesst jeden Traum eines Messias Jannäus aus, sondern auch der

specielle Text des Buches von da, wo das grosse Horn des Heiles hervortritt, bis zum Ende.

Am Ende der 70 Hirten (90, v. 11 f.) ersteht das grosse Horn mit offenem Auge und lautem Zuruf; anfangs treten nur die jugendlich Entschiedenen zur Seite, doch mit so gereifter Wehrkraft (als junge Widder), dass der junge Held den Kampf mit den syrischen Heeren siegreich besteht, auch nachdem diesen Verstärkung oder Ermunterung durch die Adler geworden war. „Ich sahe, wie Hirten und Adler ... den Raben zuschrieen, das Horn jenes jungen Widders zu brechen. Da schrie er um Hülfe und sie kam ihm durch den γραμματεύς des Himmels.“ Hierzu oder vielmehr an der Stelle dieses Passus sagt Hilgenfeld: Wir werden hiermit zu „Hyrcan und seinen Söhnen“ geführt, welche noch oft durch die Heiden in die Enge getrieben wurden. Nein „jener junge Widder“, derselbe Held ist es, dem schliesslich die Gotteshülfe werden, derselbe, der das Gericht herbeiführen (v. 31) und als der König des Gottesreiches hervorgehen soll. Ist dies Hyrcan, etwa da er von Sidetes bedrängt wurde, dann bleibt es bei diesem, d. h. beim Ende der ganzen Jahr-Siebenzählung. Es gälte hier also den Text des Buches schliesslich nicht blos offen umzustürzen, sondern auch völlig neu zu gestalten, um die weitern 37 Jahre auszufüllen, die von 135 v. Chr. bis 98 n. Chr. bedurft würden.

Will Hilgenfeld noch ferner Henoch's Geschichts-Erzählung auf die vorchristliche Zeit beschränken, so muss er alsbald wieder Alles aufgeben, was er von mir adoptirt hat und seine Ansicht wieder zurück modificiren auf Dillmann oder vielmehr Ewald hin, um an Hyrcan einen, doch noch von ferne denkbaren Anhalt zu gewinnen. Mit den Hirten = Hirtenzeiten kommt er bei Jahrsiebenden auf absolut Unmögliches: 1) auf eine Zeit, in der es längst keine heidnischen Hirten mehr über der Heerde gab (da sie vielmehr von den asmonäischen „Hunden“ zerfleischt wurde), auf nur 61 st. 70 Hirten, auf nur 3 letzte st. 12; 2) auf den verruchtesten

Regenten als den Gründer des Gottesreiches der Reinheit und Gottestreue; 3) auf offensten Textbruch.

5) Auch der Hauptfeind, gegen den oder dessen Untergebene der Messias dieses Buches zu kämpfen hat, die Adler-Macht, fehlt völlig, wenn er 70 Jahrsiebende nach Nebukadnezar gesucht wird. Die Adler beherrschen für den Summus Propheta fast die ganze 2. Hälfte der Knechtschaftszeit, nach deren Beginn schon Alles überflügelnd, aber sie fallen später in der Mittelzeit direct zerfleischend in Judäa ein, und sind die Oberherrn des letzten Feindes, mit dem das grosse Horn zunächst zu kämpfen hat, so dass der Schlusskampf gerade gegen sie gerichtet ist (90, 1—15).

a) Cp. 90, 1 f. „Ich sahe, bis dass 37 Hirten die Weide übernommen hatten, und andere Hirten traten ein, jeder zu seiner Zeit. Und nach diesem sahe ich, dass alle Vögel des Himmels kamen, die Adler, die Geier, die Weihen, die Raben; die Adler aber führten sie alle; und sie flogen unter die Schafe, sie zerfleischend und ausbeutend.“ Nachdem 37,0 Jahre nach Nebuk. verflossen waren, 218 v. Chr., hob mit Antiochus d. Gr. eine neue Art und Zeit von Heidenherrschaft an, nicht mehr die friedliche vorher (89, 72 f.), sondern eine gleich Anfangs so verderbliche, kriegserfüllte, wie Josephus angiebt. Ant. 12, 3, 3: „Unter Antiochus des Gr. Herrschaft über Asien kam es, dass das Land schwer litt (ἔτυχε ταλαιπωρῆσαι). Denn als er mit Ptolemäus Philopator und dessen Sohn stritt, hatte es gleicherweise hartes zu leiden (κακοπαθεῖν), sowohl wenn er siegte, als wenn er unterlag.“ Eine so neue Zeit von Heidenherrschaft begann genau 37 Jahrzehnde nach Nebuk. Bei dieser tumultuösen Zeit blieb es auch, bis sie endlich unter den 12 letzten den Gipfel erreichte. — Nach jenem scharfen Beginn einer neuen Knechtsschaftsära kam nun eine neue Art von Heidenmacht über den Orient, indem die römischen Adler in der verhängnissvollen, auch von 1 Macc. 8, 3 betonten Schlacht bei Magnesia 191 v. Chr. die Obergewalt über Syrien gewannen, die sie von da an behielten, indem die Seleuciden zu Tribut

und Geisseln verpflichtet waren. Aber auch Aegypten und Asien war den Adlern seitdem wesentlich unterthan. Sind also die Heiden vorher (nach Daniel) den Raubthieren des Feldes gleich gewesen, so werden sie jetzt, seitdem sie von den Adlern beherrscht sind, niedern Raub-Vögeln verglichen. Die asiatischen Nachbarn sind Geier, die ägyptischen gleichen den Weihen, die letzt überwundenen Syrer den Raben. Es kann nichts treffenderes und sinnvolleres geben. Was wird daraus bei der Zählung 36 und Zubehör? 36 >< 7 post Neb. wurde Alexander König in Macedonien (freilich noch nicht in Judäa), aber diese Macedonier sind die Adler? Die Adler sind ja erst nach dem Eintritt neuer Heidenherrschaft über Palästina gekommen. Schon dies, von Hilgenfeld wie von Dillmann gleich geschickt übersprungene „nach" wirft die Hypothese um, die neuen Hirten (Macedonier) seien mit den Adlern identisch. Wer aber hat auch je etwas von Adlern = Macedoniern gehört? Die Auskunft Dillmann's, sie seien Adler genannt als die über den Diadochen-Reichen stehenden, — dieses idem per idem findet auch Hilgenfeld haltlos. Aber (1860, S. 324) heisst es: „man brauche noch gar nicht an die Römer zu denken, da uns die Adlersymbolik im Buche Daniel (7, 4, vgl. 4, 30) schon an dem chaldäischen Weltreiche begegne." Doch Daniel 7, 4 schildert das erste der vier Heidenreiche als den Löwen nur mit Adler-Flügeln, d. h. er giebt das von Jeremia gebotene Symbol Chaldäa's, und das soll unsern Verf. veranlassen, Macedonien durch den Adler abzubilden? Daniel schildert das Reich Alexander's als ein furchtbares Thier des Feldes, dann als Bock, und unser Verfasser soll mit Daniel dasselbe Reich schildern, aber nicht als solches, sondern als Raub-Vogel? Weil derselbe an dem ersten Weltreiche bei Daniel Etwas von einem Adler fand, desshalb schildert er das letzte als den Adler? Dan. 4, 30 aber wächst dem verthierten Nebukadnezar „das Haar so gross als Adlerfedern und seine Nägel wurden wie Vogelklauen." Ist das die Adler-Symbolik des chaldäischen Weltreiches? Warum beruft sich Hilgenfeld nicht lieber

auf alle Stellen A.T.'s, in denen der Adler überhaupt erwähnt wird als Haupt der gefiederten Geschöpfe, warum nicht auch auf den Adler-Cherub an Gottes Thron? Weil er einsieht, dass er damit zu der leeren Ausflucht Dillmann's herabsinken würde. Es muss ja ein geschichtlicher Grund da sein, warum auf einmal die Symbolik Daniel's verlassen, und eine so ganz andere eingeführt wird. Hilgenfeld's Appellation an diese hilft meine Erinnerungen (m. Beiträge S. 107) nur noch ergänzen. So gewiss die Apokalypse des Makkabäer-Aufstandes in Epiphanes das Ende aller Heidenmacht erhofft hat, weil sie sich noch nicht „träumen" liess, dass die Adler-Macht Roms vielmehr die Gewalt über alle Erde gewinnen werde: so gewiss hat unser Apokalyptiker zu einem so viel spätern h. Krieg aufgefordert, in einer vom makkabäischen Zeitalter so weit entlegenen Zeit, dass man die zweite Hälfte der Knechtschaftszeit Palästina's von Roms Adlern überflügelt sehen konnte. D. h. der summus propheta Judaeorum ist der Prophet der summa rebellio Judaeorum, und so weit von Daniel's Gesichtskreis entfernt, dass er die 70 Hirtenzeiten Jeremia's nicht mehr durch den Factor 7, sondern nur durch den Factor 10 sich erfüllen sah.

Um so seltsamer gewaltsam hat man die Augen bisher über „die Adler-Macht" auch des Henoch-Buches zugedrückt, welche ja in der zweiten Knechtschaftsära bis zum Ende an der Spitze steht, als beim Esdra-Propheten Niemand im Zweifel ist, dass dessen „Adler" (cp. 12 f.) das römische Reich abbildet. Freilich sagt es dieser Nachfolger Daniel's noch ausdrücklich (c. 13), was der unsere durch seine Erzählung cp. 90, v. 1—15 sagt: Das 4. Reich war dem Bruder Daniel noch nicht klar. D. h. „Dan." dachte noch nicht an das Cäsaren-Reich, das für IV. Esra wie für Henoch das furchtbare oder letzte geworden ist. Will man Henoch also in Daniel's Jahrhundert bringen, so wird wohl nur ein Ur-Henoch helfen können. Die Adler des äthiopischen Buches dagegen, die bald nach dem Anfang der 2. Hälfte bis zum Ende derselben den Orient überflügeln, sagen zu laut: die

Römer sind nach 37 >< 10 post Neb. herrschend geworden, dies bis 35,0 seitdem, bis 132 p. Chr. geblieben. In dem Sieg über dies Reich, der von den 580,000 Streitern Barcocheba's seit, Akiba's Eintreten zu hoffen war, lag dann auch die weitere Hoffnung, eben damit über alle Heidenmacht der Welt zu triumphiren.

b) Dies tritt in sein höheres Licht, sobald wir die Umgebung näher betrachten, in welcher die Adler zuerst im Besonderen erwähnt werden. Nach einer allgemeinen, die ganze Zeit vom Eintritt der Adlermacht umfassenden Schilderung (v. 2) folgt dieses (v. 3 u. 4): „Die Schafe schrieen, weil ihre Leiber von den Vögeln gefressen wurden, und ich schrie und wehklagte in meinem Schlafe über jenen Hirten, der die Schafe weidete. Und ich sahe, bis sie gefressen wurden von den Hunden und Adlern und Weihen, bis nichts mehr übrig war als Haut und Knochen, aber auch ihr Geripp zu Boden fiel, denn sie waren zerstückt."

Der erste Excess also der Raubvögel, der zuletzt genannten Raben im Besondern, die unter der Adler-Oberhoheit standen, gegen den Leib der Schafe, die erste wirkliche Bedrohung des Heiligthums und der Existenz des Judenthums durch Epiphanes' Raben führte zu einem ersten Schrei der Empörung; und der Seher selbst gedenkt „dieses Hirten" mit eigner Empörung und Wehklage. Um so nachdrücklicher gedenkt er nur dieses Hirten, d. h. dieser einen Heiden-Regierung im Besondern, weil diese empörendste aller Regierungen in der Mittelzeit so merkwürdig zeigt, wie die 70 Zeiten des Jeremia zu fassen sind, nicht mit dem Vorgänger zu Jahrsiebenden, sondern zu 70 Epiphanes-Zeiten (10 Jahre und ein Bruchtheil) oder 72 Jahrzehnden. — Welchen Sinn aber hätte der merkwürdige Zug, wenn man 90, 1 die Adler = Macedoniern fasste? Dillmann (S. 274) wollte an „Antigonus? oder Ptolemaeus Lagi?" denken, selbst sich gestehend, dass daran nicht zu denken ist, die Desperation des ganzen Deutungs-Weges so aussprechend: ob die äthiopische Uebersetzung v. 3 vielleicht weniger richtig sei? Also

deutlicher: man muss zu einem Ur-Henoch flüchten. Hilgenfeld glaubt jedoch (1861, S. 323), noch eine Hülfe zu finden gegen die deutliche Hinweisung auf die Epiphanes-Regierung. Ist einmal Alexander M. der 1. der neuen Hirten, auch = den (später) kommenden Adlern, dann kann „nur Alexander der neue Hirt sein, dessen Auftreten (v. 3) durch eine neue Wehklage des Sehers hervorgehoben wird.“ Er hat aber keineswegs über diesen neuen Hirten „von Neuem“ gewehklagt. Er hat vorher nur Wehklage erhoben, als der Tempel Salomo's mit den Schafen in die Hände der Löwen u. s. f. übergeben war; und dann erst wurden die Hirten berufen. Nur dieser einzige Hirt ist es, über den er so besonders empört ist, Wehe rufend! Sagt dies nicht allein schon jedem Unbefangenen, dass natürlich keine andere Hirtenzeit verstanden sein kann als die des 'Επιφανής? Durch Alexander M. ist nicht einmal die jüdische Existenz bedroht worden, er hat in Nichts gegen Judäa gefrevelt, worüber lautes Wehe gerufen werden könnte; von einem Schrei der Empörung gegen ihn aber ist keine Rede; am wenigsten wäre gegen ihn eine erste Empörung hervorzuheben. Auch dauert seine Regierung über Palästina keine „7“ Jahre. Und wäre es nur denkbar, dass bei der dem Seher gebotenen Kürze derselbe Mann dreimal hinter einander bezeichnet wäre, v. 1: „der erste neuer Hirten“, v. 2: das Haupt der (spätern) Adler, v. 3: der empörendste, verfluchteste Hirt unter allen, ausser den letzten 12? Es wird gegen das Alles nur die von Dillmann angehobene Aushülfe bleiben, die offne Textvernichtung.

Wenn die Schafe nunmehr gefressen wurden von „den Hunden“, so können diese, da seit cp. 90, 1 die Judäa bedrängenden Heiden, der Adler wegen, Raubvögeln gleich geworden sind, nach dem Ende des verfluchtesten Hirten regierend und schliesslich zerfleischend, nur die Hunde der Heerde selbst sein. Nachdem die Schafe unter Matathias, Judas Marc. und Jonathan mit Erfolg gegen die, Existenz und Heiligthum bedrohenden Raubvögel das Geschrei der Empörung erhoben, und die syrischen Heere aus dem Land ge-

schlagen haben, wird die Heerde von eignen Hütern oder Führern, den Asmonäern Jonathan, Simon, Hyrcan, Aristobul, Jannäus geleitet, scheinbar selbstständig, aber doch nur unter der Oberleitung der Adler, unter deren Fittige sie sich verblendet genug begeben hatten. So sah man, bis jene Schafe auch gefressen wurden, endlich von dem wüthend gewordenen Hunde Jannäus sogar 58,000 fromme Schafe. — Was heisst dies für die Siebenzählung der Hirten? Nichts. Hilgenfeld übergeht, d. h. vernichtet auch diesen Zug. Denn Dillmann's verzweifelte Ausflucht auf etwaige „Philister" ist ihm nach meiner Erinnerung nichtig geworden. — Kommen nunmehr „die Adler" selbst, so ist dies bei der Zählung von Jahrzehnden völlig genau. Denn die asmonäischen Heerdenhunde waren endlich so verwildert geworden nach den Schlächtereien des Jannäus, dass sie die Adler selbst in's Land riefen: unter Pompejus und Crassus sind sie fressend und selbst Tempel bedrohend genug eingedrungen. Was heisst das für die Siebenzählung? Wiederum nichts. Hilgenfeld übergeht den Zug, vernichtet auch diesen Text. Denn die Adler Alexander's von Neuem eintreten zu lassen ist so unmöglich, wie schon Dillmann erkannte.

Wenn die Schafe endlich auch gefressen werden von „den Weihen" (Aegyptens), so ruft man aus: von den Ptolemäern? Viel zu spät: diese müssten schon v. 2 und zwar allein erwähnt sein nach den Adlern, wenn dieselben die Macedonier Alexander's bezeichnen sollten. Aber jetzt erst? Und gar neben den Adlern? Ohnehin nach den so ganz undiadochischen Hunden? — Nach deren Schlächtereien und nach dem Eintritt der Adlerheere Italiens sind in der That endlich auch ägyptische Heere unter Cäsar und Antonius, von den Hunden wiederum herbeigerufen, die Bessern schlachtend und plündernd, eingetreten." Dadurch war die Heerde endlich bis auf's Gebein aus- und abgezehrt, einem Gerippe gleich, das zu Boden fiel, denn sie wurden zerstückt. Es kann keine ergreifendere Schilderung des neuen vollen Ruins Palästina's geben. Dieser trat ein, als der von den ägyp-

tischen Heeren Roms eingesetzte Hund Herodes verendet war, und das h. Land nun zerstückelt wurde (3 vor uns. Zeitr.), endlich einem Gerippe gleich zu Boden sank, als es nach dem Ende des letzten wüthenden Hundes des Archelaus von der Adlermacht schliesslich zu Boden getreten, in Provinz redigirt wurde (6 nach uns. Zeitr.). Und kann man etwas Gewaltthätigeres sich denken, als dies, auch nachdem es zu Tag getreten ist, sich noch zu verdecken, auch demgegenüber noch an die Ptolemäer-Zeit oder auch deren erste seleukidischen Nachfolger zu denken? Dillmann wagt zu dem Vers nur eine sprachliche Bemerkung (vgl. Mich. 2, 2 f.) und räth vorher „an die Steuerzahlungen an Ptolemäer und Seleuciden und deren Bekriegung" (von 218—198) zu denken. Dies das zu Boden gestürzte Gerippe? Auch war es nicht „durch Weihen und Raben" (= Ptolemäern und Seleuciden) geschehen, sondern durch „die Hunde, die Adler, die Weihen", durch die Hunde in der That vor Allem. Dennoch öffnet Dillmann das Auge nicht, obwohl er findet „merkwürdig werden die Raben hier nicht mehr erwähnt", auch da ich es ihm erklärt hatte, „natürlich nicht, weil die Raben durch das Empörungsgeschrei der frommen Schafe unter Judas Makk. längst vertrieben waren." Dies findet auch Hilgenfeld so gefährdend, dass er jetzt räth, „die Syrer werden hier nicht erwähnt, weil eben die Ptolemäer bis zum Ende dieser Periode regiert haben", nämlich, meint er, „man könne sagen, dass erst mit Seleucus III. seit 187 die eigentliche, ungetheilte Herrschaft der Seleuciden über Palästina begonnen habe, da Antiochus d. Gr. selbst seit 198 die Herrschaft gewissermassen mit den Seleuciden getheilt habe, indem er Cölesyriens Einkünfte zur Hälfte an Aegypten überliess und weitere Versprechungen machte." Nähmen wir auch dies historische Dogma an: „Antiochus der Gr. noch kein rechter Herrscher über Palästina", damit hier die Raben ruhig fehlen können, so wäre also der volle Ruin herbeigeführt unter Antiochus dem Grossen. Unmöglich, findet Hilgenfeld selbst. Er will an die „verhasste Steuereintreibung

unter Seleucus III. durch Heliodor" denken. Aber ist diese so völlig ruinirend geworden für das Land, oder wäre diese Ausbeutung so beispiellos, dass man an ein Hinsinken des Gerippes denken könnte? Sah aber einmal der Verf. in der Ausbeutung durch Seleucus den vollen Ruin, dann hatte er die Raben gerade zu betonen. Man mag sich drehen, wie man will: der äthiopische Henoch widerspricht mit jedem Zuge der letzten Ausflucht gegen Bar-Cocheba, der Siebenzählung.

c) Beginnen nach diesem neuen Ruin die 12 letzten verderblichsten Hirtenzeiten, so können diese nur die 120—130 Jahre der directen Unterdrückung Jerusalems durch die Adler-Macht sein, welche es durch die v. 7—15 wieder eintretenden Raben ausbeutete und misshandelte, durch die Heere oder Procuratoren des proconsularischen Syriens. Diese behalten von Anfang an die Gewalt über Palästina, nachdem sie einen ersten, noch ganz klein gebliebenen Aufstand niedergeworfen haben, den die beim Anblick des neuen Ruins sehend Gewordenen, die jungen Lämmer aus den weissen Schafen erhoben. Es sind die seit jener Zeit zuerst hervortretenden Zeloten, deren Haupt Judas Galiläus war, wie ihn Joseph. B. J. II, 8, 1 ausdrücklich als den Ersten einer neuen Partei bezeichnet, die es für unerträglich hielt, *παρὰ τὸν θεὸν θνητοὺς δεσπότας* anzuerkennen. Sie hatten zum ersten Male die Augen darüber geöffnet, dass im Bund mit Heiden kein Gottes-Dienst und Gottes-Reich denkbar sei, daher haben sie auch sofort, in noch so grosser Verlassenheit von den (gleich den Makkabäern) verblendeten Schafen zu den Waffen gegriffen gegen das von den Adlern geführte Heer Syriens.

Das erste der denselben erlegenen Lämmer, will nun Hilgenfeld jetzt, statt in Judas Galiläus, zwar nicht mehr in Jonathan, aber in Judas Maccabaeus selbst finden, dessen Heldentod hier gezeichnet sei. „Dass sein Leichnam nicht in den Häuden der Raben blieb (wie der des Judas Galiläus), schadet Nichts." Aber wohl schadet es, dass Makkabäus kein sehendes Lamm war, indem er Bund mit den Römern

machte, dass sein Heldentod nicht Folge allzugrosser Verlassenheit war, sondern allzugrosser Kühnheit (1 Macc. 9, 13). Ohnehin erzählt der Verf. den ersten Kampf der Eiferer gegen die neu eintretenden Syrier, mit dem Erfolg der alsbaldigen Besiegung durch diese. Makkabäus aber hat seinen ersten Kampf gegen jene ersten Syrer ebenso unversehrt und siegreich bestanden (1 Macc. 3, 11) als es dauernd bei diesem siegreich Bestehen geblieben ist (1 Macc. 3—9).

Wenn es nun heisst: „die Schafe wurden nun von den Raben gefressen", was auf die ganze Periode geht vom Beginn jenes ersten schwachen Versuches bis zum Hervortreten des grossen Horns, vom 1. bis zum 12. der 12 letzten Hirten, so ist das die ganz richtige Lage bei Zehnzählung. Da die Schafe so verblendet jenen Eiferern nicht hörten, wurden sie vom Syrien Roms durch die Procuratoren dauernd ausgebeutet und gemisshandelt. Die Makkabäer-Erhebung hat dagegen die Folge gehabt, dass die Syrer verjagt wurden (wie auch der Verf. v. 4 andeutete), und Palästina vor den Raben dauernd errettet blieb.

Wohl „wuchsen den Lämmern die Hörner, aber die Raben warfen ihre Hörner nieder." Denn die Partei der Eiferer war durch die Niederlage des ersten Führers so wenig vernichtet, dass sich ihre Wehrkraft wiederholt und immer mehr im Wachsen zeigte, in den neueren Aufständen, gegen Nero seit 66, gegen Trajan seit 116. Aber die Zeit war noch nicht erfüllt, die kriegerische Macht noch nicht gereift, sie wurde noch immer wieder niedergeschlagen, wie durch Titus 70, so durch Adrian 118. Das gerade Gegentheil findet in der Nachmakkabäer-Periode statt. Schon Makkabäus selbst war auch im Heldentod unbesiegt gewesen, und die Kriegsmacht Palästina's wurde von den Raben Syriens nie mehr ganz niedergeschlagen. Die Siebenzählung sucht daher diese Umdeutung. „An die Stelle der ersten Makkabäer traten neue Führer (Jonathan und Simon), doch diese wurden von den Seleuciden niedergemacht, der erstere durch Verrath, der zweite zwar von dem eignen jüdischen Schwie-

gersohn, „aber doch offenbar im Interesse oder im Vertrauen auf die Syrer (1860, S. 327), oder geradezu mittelbar durch sie." Das ist eine Mythe der Desperation. Der Schwiegersohn des Simon beging den Meuchelmord gegen diesen im eigensten Interesse (1 Macc. 16, 13), in der Hoffnung „Herr im Lande zu werden" an der Stelle von Simon's legitimem Erben, und erst als er diesen fürchten musste, wandte er sich an die Syrer (v. 18). Hätte der Verf. jene beiden Meuchelmorde erwähnen wollen, so musste er sagen: „das eine Horn wurde von den Raben, das andere von einem wilden Schafe niedergemacht", aber welche Bedeutung hätte das nur, nicht einen einzigen Sieg der Makkabäer von Matathias bis Simon hervorzuheben, dagegen das zu Aufmunterung in späterm Kampf Indifferenteste? Ein gedankenloser Traum wäre das. Kann auch der Ausdruck: „den Lämmern wuchsen die Hörner, die aber niedergeschlagen wurden", jemals aussagen „an die Stelle von Lämmern traten Lämmer"? Dasselbe ist verstanden als in der Parallele v. 12: „die Raben versuchten das Horn", d. h. die Kriegsmacht „des jungen Widders vergeblich niederzuwerfen", (während bis zu diesem Ende der 12 letzten Zeiten jede Erhebung der Eiferer-Partei niedergeschlagen war). Der Siebenzählung bleibt also nur die frühere, gründlichere Auskunft, auch diesen, für die Deutung auf die Makkabäer-Periode vernichtenden Zug, hoffentlich nun auch offen, auszustreichen.

„Endlich sprosste Ein grosses Horn hervor, eins von den Schafen, das die Augen aufthat und den Schafen zuschrie, die aber trotz aller Ausbeutung und Misshandlung durch die Adler und alle die von ihnen geführten Heere bis hierhin so taub blieben, dass nur die jetzt zu jungen Widdern gereiften Lämmer sich seinem Aufruf zu den Waffen anschlossen." Dies erzählt den wirklichen Vorgang im Jahre 72 $\times$ 10 post Neb. Als durch einen neuen Frevel endlich Jedem das Auge aufgehen musste, erhob der Mann aus Cosiba den Ruf zu den Waffen. Doch nur die Genossenschaft (Chebura) der Zeloten schloss sich ihm an, während

so Viele, selbst der Frömmern zurückblieben. Dennoch aber zeigte er sich als ein grosses Horn, und seine Schaar fähig, Widdern gleich siegreich die Stirn bieten zu können. Er zuerst war ein so siegreicher Held seit den 12 Kaiser-Zeiten. Er ist daher „unum" cornu magnum genannt. — Dies sollte auf Simon's Nachfolger, auf Joh. Hyrcan gehen? Der war nichts Mehr, nichts Anderes als Simon und Jonathan. Er war auch, wenn Lämmer = Makkabäern sind, aus den Lämmern, nicht aus den „Schafen." Er hat auch, etwa von Sidetes angegriffen, gewiss nicht vergeblich die ganze Mannschaft zu den Waffen gerufen. Dieser Ruf des legitimen Fürsten an seine Kriegsmannschaft war anch kein „Schrei" im Sinne dieses Buches, kein Schrei der Empörung. Die „jungen Widder" bedeuten auch nicht blos „die Tapfern des Judenthums" im Sinne von jüdischen Soldaten, sondern dasselbe als Lämmer, nur in voller Wehrkraft: die ultra-pharisäische Partei in gereifter Empörung. Auch hat Hyrcan keineswegs „das jüdische Bewusstsein zu kräftigen gehabt" in besonderer Weise, da dieses so weit schon längst von Makkabäus geschehen war, der Meister über die wilden Schafe war und blieb (1 Macc. 3—9). Vielmehr hat unter Hyrc. die Lockerung des jüdischen Bewusstseins begonnen, da mit ihm schon die Sadducäer-Partei vorherrschend wurde. Und wie blind war Hyrcan im Sinn dieses Buches, da er den Bund mit Heiden erneuerte. Endlich haben „bis hierhin" (usque nunc) die Makedonier = Adlern nichts mehr in Palästina auszubeuten und zu zerfleischen gehabt. Also auch nicht Ein Zug trifft zu.

Wenn nun „der junge Widder von den Raben angegriffen wurde, diese aber sein Horn nicht wegzuschaffen vermochten", so ist Ben Cosiba wirklich der Erste seit langer Zeit, ja seit dem Anfang der letzten Knechtschaftsperiode gewesen, der von den syrischen Heeren unbesiegt blieb. Hyrcan dagegen, von Antiochus Sidetes, angegriffen, auf Jerusalem reducirt, endlich zur Uebergabe genöthigt, ist gerade seit langer Zeit zum ersten Male unter den Nach-

Makkabäern den Raben erlegen. So „wunderschön" stimmt der Text zur Siebenzählung.

Heisst es endlich: „Und ich sahe, wie die Hirten und Adler und Geier und Weihen kamen, und den Raben zuschrieen, das Horn jenes jungen Widders zu brechen", so hat Hilgenfeld ganz wohlgethan, diesen Text gar nicht mehr auszusprechen, denn er ist für die Zeit des Hyrcan rein sinnlos. Nicht einmal der versuchte Extract hilft Etwas. „Das Folgende geht auf Hyrcan und seine Söhne, die ja noch oft genug von den Griechen (= Adlern), nämlich sowohl den Seleuciden als den Ptolemäern (= Weihen) bedrängt wurden." Wir sahen schon den offenen Textbruch, dass der Eine junge Widder (= Hyrcan) plötzlich zu dreien zersprengt werden sollte, um 70 Jahrsiebende zu erreichen. Wir sahen schon, dass von „Hirten" unter Hyrcan's und der folgenden Regierung keine Rede sein kann. Aber wo bleiben auch die Adler = Makedonier? Sie sollen nun überhaupt Griechen werden, aber diese wieder in den Weihen und Raben stecken, d. h. sie werden als neben beiden stehend nur vernichtet. Doch auch die „Geier" Asiens sind zu streichen, da Hyrcan nebst Söhnen nie davon angegriffen war. Und was hiesse es in aller Welt: Asiaten, Ptolemäer und Makedonier hätten dem Seleuciden Sidetes zugerufen, den unbesiegt gebliebenen Helden Judäa's niederzuwerfen? Sidetes war ja der Sieger und von solcher Unterstützung ist keine Rede. Seitdem aber Hyrcan überwunden und ein Frieden mit ihm geschlossen war, ist weder er, noch einer seiner Söhne jemals wieder von einem Raben oder Seleuciden angegriffen gewesen, ausser — Jannäus seit 90, als die von ihm zertretene und gemetzelte Partei der Frommen den Syrer gegen diesen Henkersknecht herbeirief, mit ihm gegen diesen Todfeind im Felde lag! Mit Recht wird von dem Apologeten der frühern Apokalyptik und Isagogik der ganze Vers vernichtet, denn Dillmann's Recurs auf „makedonische (?), asiatische und ägyptische" Söldner in den Heeren der Raben (des Sidetes) ist doch zu unsinnig. — Vielmehr sind die

gegen Bar-Cocheba ohnmächtig gebliebenen syrischen Legionen durch die ganze Heidenhirtenschaft, die Adlermacht im Besondern, und durch die Kriegsmacht in Aegypten wie in Asien geistig und factisch ermuntert und unterstützt worden, der Auflehnung der Knechte, die dies seit so langer Zeit waren, und gegenüber dem Adlerreich blos frech erschienen, ein schnelles Ende zu geben. Die Adler Adrian's, des letzten der Hirten, haben den erliegenden syrischen Truppen von beiden Nachbarländern Verstärkungen zugeführt.

5) „Gegen die herangekommene Uebermacht that dem jungen Helden Verstärkung Noth und sie kam ihm vom Himmel durch den Schreiber des Geschichts- wie Gerichts-Buches, der durch Alles (*τὰ πάντα*) kund that, dass Jenem Hülfe von oben gekommen war.“ Wohl wird dieser *γραμματεύς* des Himmels zu den 7 Engeln gerechnet, aber Hilgenfeld wagt es doch nicht mehr auszusprechen, dass einer der Erzengel zu einem Jannäus getreten sei, um ihm im Kampf gegen Raben, wie Adler, Weiher, Geier beizustehen. Er hat ja mit einem „Weihen“ = Ptolemäer nur über die Beute einer Stadt gestritten, nicht für Gottes Sache. In diesem Kampfe hat er sich auf's niederträchtigste benommen (Jos. a. a. O. 12—14), nicht würdig eines Schutzes von oben. Und gerade mit Raben oder Asiaten hat er bis 98 nie zu kämpfen gehabt, die Adler = Makedonier aber sind längst verschwunden, nämlich gleichzeitig mit der Siebenzählung überhaupt. Hilgenfeld versagt es ohnehin, schon nach den frühern Erinnerungen an die Natur dieses Makkabäers, diesen Gegner aller Frömmigkeit, diesen sittlich Verworfensten auf dem Asmonäer-Thron noch werth oder fähig zu achten, dass der Erzengel Michael ihm gesandt werde, damit durch ihn das Reich Gottes, der Gesetzestreue und Reinheit aufgerichtet werde. Dagegen hat es schon Dillmann auf's richtigste erkannt und unwidersprechlich gezeigt, dass dieser v. 14 noch zu den Erlebnissen des Verfassers gehört: der Schreiber aus der Mitte der Engel ist also nur ein engelgleicher, er ist ein geschichtlicher *γραμματεύς*, der

wie vom Himmel Gottes zu dem jungen Helden tritt und ihn als den Messias erweist, so ihm wirklich Himmelskräfte leihend. Welcher γραμματεύς in aller israelitischen Welt hat dies gethan? Es giebt nur den Einen, der im Jahre 72×10 nach Nebukadnezar einen Messias Israels proclamirt hat.

Es ist für katholische Begriffe hart, aber unabänderlich, dass ein begeisterter Jünger des engelgleichen, greisen Rabbi Akiba in diesem Buche, das von einem N.T.lich gewordenen Schriftsteller als echte Prophetie aus der Urzeit hingenommen wurde, zu den Waffen des von ihm vertretenen „Sternensohnes" gerufen, dazu auch dessen ganze, an die Kabbala nächst reichende Weisheit in diesem Buche niedergelegt hat.

Gleich die erste Zahlbestimmung desselben: „Während 12 erste Hirten weideten, kehrten 3 zurück, Jerusalem wiederherstellend", sagt es ja schon laut genug, dass der Verf. die 70 Zeiten Jeremias als volle oder Hoch-Siebenzig zu 72 gefasst, den einzelnen 70 Hirten aber eine Epiphanes-Zeit von einem Jahrzehnd und einem Bruchtheil darüber zugeschrieben hat. Denn nach Serubabel und Josua, den Anfängern der Wiederherstellung, sieht er diese erst vollendet durch den 3. grössten Restitutor, Esra 130 nach Nebuk., — wie er hofft, dass von dem neuen Ruin 6 p. Ch. bis zur endlich herrlichen Wiederherstellung auch nur 12, die letzten Hirten werden, was 132 p. Ch. so sicher zu erwarten war. Ich glaube es übergehen zu dürfen, durch die Annahme welch unglaublicher Verwechslungen Hilgenfeld den Weg zur Siebenzählung sich zu bahnen gesucht, wo gleichfalls nichts übrig bliebe, als mit Dillmann offen den Text zu brechen (2 oder 4 oder 6 zu lesen), d. h. gleich von Anfang an einen Ur-Henoch zu appelliren.

Der äthiopische Henoch sagt durch jede Zahl, wie durch jedes Wort, dass ihm die 70 Hirten 37 + 35 Jahrzehnde sind. Hilgenfeld hat gewiss das Aeusserste geleistet, dies abzuwehren. Denn die Entgegnung von Ewald in jenem kläglichsten und schmählichsten „Bibl. Jahrb. XI." wie die gleich leidenschaftlichen und confusen Einwendungen von

Dillmann (Z. DMG. 1861, I) bestehen ja im Grund nur in durchgreifendem Verdecken, Verschweigen, Entstellen.[1]) Der positivere Versuch, die frühere Apokalyptik durch Aufnahme des unverkennbar Richtigeren in dem Neuen zu halten, hat durch diese Antithese noch zu grösserer Klarheit und Gewissheit geführt: Bar-Cocheba in seinem ersten Kampf gegen die Adlermacht nach 37 + 35 Jahrzehnden seit Nebuk. ist der Messias dieses Buches so gewiss, als es Jannäus, 70 Jahrsiebende nach Nebuk. nicht ist, eine andere Beziehung aber anerkannt undenkbar bleibt. So gewiss ist also auch Ep. Judä und I. Petri erst seit c. 145, Ep. II. Petri so viel später entstanden, und I. Ep. Joh. nebst Ev. nach Joh. laut den Benutzern des Petrusbriefes erst seit c. 160—170 bekannt, — so umfassend bestätigt sich die kritische Einleitung in's N. T. durch die jüdischen Denkmäler der nachapostolischen Zeit, deren Zeugniss so unwerflich ist, als der jüngste Gegenversuch noch weiter erhärtet hat.

---

1) Vgl. auch meine Sprachlichen Bemerk. zum äthiopischen Henoch. Z. DMG. 1861. III.

III.

Zur Kritik der Septuaginta.

Von

Dr. ph. Egli, Privatdocenten d. Theol. in Zürich.

Sind die Hermeneuten des Pentateuch und des Buches Josua identisch?

Vorbemerkungen.

I. Wie im Allgemeinen die Version der Septuaginta unter den gelehrten Denkmälern des heiligen Alterthums eine hervorragende Stelle einnimmt[1]), so ist sie hinwiederum im Besondern für eine wissenschaftliche Kritik und Exegese des A. T. ein unentbehrliches Hülfsmittel. Dass sie fehlerfrei sei, konnte nur in einem unkritischen Jahrhunderte behauptet werden, in einer Zeit, welcher nicht einmal die Inspiration des Kanon's genügte, sondern die auch dessen nächste und älteste Dollmetschung für eingegeistet ansah.[2]) Doch wie begreiflich regte sich damals schon der Widerspruch: der Versetzungen und Auslassungen von Consonanten[3]), der

1) Tischendorf: Prolegg. p. IX.

2) Vgl. die Abhandlung von Isaak Voss de septuag. Interprett. Hag. 1661.

3) Auf diese und die in den nächstfolgenden Anmerkungen berührten Mängel sich näher einzulassen, ist hier nicht der Ort; nachgewiesen in ziemlich hinreichenden Beispielen wurden sie von Thenius in der Einl. zu s. Comm. üb. d. Büch. Samuels (Leipz. 1842), S. 24 ff., und zum Comm. üb. d. Büch. der Könige (Leipz. 1849) S. 14 ff. Zwar sind dort

kleineren oder grösseren unächten Zusätze[1]), der auf anderer Lesart befremden, zweiten Uebersetzungen des jeweiligen Ab-

---

die Instanzen nur denjenigen Schriften entnommen, an deren Erklärung jener Gelehrte gearbeitet hat; aber dass das Gesagte sich mehr oder weniger auch auf die übrigen Bücher des A. T. anwenden lasse, mögen folgende Beispiele darthun.

Verschreibungen kommen vor: Von א: Gen. 4, 26, wo die Worte אז הוחל לקרא בשם יהוה übersetzt werden durch: *Οὗτος ἤλπισεν ἐπικαλεῖσθαι τὸ ὄνομα κυρίου.* Sie lasen זא statt אז und verwechselten ersteres mit זה. Von ר: Gen. 10, 3 תרגמה für תגרמה (*Θοργαμά;* ebenso Ezech. 38, 6, während Ezech. 27, 14 richtig *Θογαρμά.* — Von ד: Gen. 22, 22 ידלף *Ἰελδάφ.* — Von ו: Gen. 36, 27 זרען für זעון *Ζουκάμ*; (ע durch *κ*: בלע *Βαλάκ* Gen. 16, 2. 8, 36, 32. 33); ערלה für עלוה (*Γωδά* Gen. 36, 40; ע im Anfang und in der Mitte durch *γ*: עציון גבר *Γεσιὼν Γάβερ* Num. 33, 35. 36; Deut. 2, 8; שעלים *Σεγαλίμ* 1 Sam. 9, 4). Von ב: כבדאל für אבואל (*Ναβδαήλ* Gen. 25, 13 mit Uebergang von א in נ). Von ח und י: עתים für עוית (*Γεϑϑαίμ* Gen. 36, 35 mit Uebergang von ו in ם). Von ר: אריאל für אראלי (*Ἀριήλ* Num. 26, 17, was allein richtig ist; אראלי entstand aus dem nächstfolgenden אראלי im nämlichen Verse).

Auslassungen kommen vor: Von ח: Gen. 10, 26 *Σαρμώθ*: צרמות für חצרמות. Von ק: ישן für יקשן (*Ἰεζάν* Gen. 25, 2. 3). Von ב: משם für מבשם (*Μασσάμ* (Gen. 25, 13). Von פ: שופם für שפופם (*Σωφάν* Num. 26, 39). Von י: אלידד für אלדד (*Ἐλδάδ* Num. 34, 21). Von נ: חל שורק für נחל שורק (*Ἀλσωρήχ* Jud. 16, 4, wo desshalb נחל als Nom. propr. aufgefasst wurde. Von ו am Ende des Wortes: אצליה für אצליהו (*Ἐσελία* 2 Chron. 32, 8. gleichwie ר vorn abfiel Num. 34, 11 רבלה *Βηλά*). Von י am Ende des Wortes: Num. 33, 44 *Γαΐ* (עיי).

1) Unächt ist z. B. der Brief des Artaxerxes (Esth. 8, 13 ff.); die Klage von Hiob's Werk (Hi. 2, 9 ff.): sowie der 151. Psalm; ferner Esther c. 10, von S. 3 an; Jos. 24, 30; 6, 25: B. 14, 4 (LXX. Ps. 13); Jud. 1, 35, wo der Sonnenberg, der Berg der Scheibe mit Bären und Füchsen bevölkert wird. (Die merkwürdige Stelle lautet also: *ἐν τῷ ὄρει τῷ ὀστρακώδει, ἐν ᾧ αἱ ἄρκοι καὶ ἐν ᾧ αἱ ἀλώπεκες, ἐν τῷ Μυρσινῶνι καὶ ἐν Θαλαβίν.* Statt des masorethischen Textes muss den LXX. folgender Text ungefähr vorgelegen haben: בהר חרס באשר הדבים והשועלים ובשועלים בחרס. Sie übersetzten nun הר חרס durch Scherbenberg, die seltenere Bedeutung von חרס Sonne nicht kennend; das באילון und בשעלבים des masorethischen Textes lag ihnen in obiger Weise verstümmelt vor, und so gelangten sie noch zu

schreibers, der Randbemerkungen der Letztern, welche sich öfters in den Text selbst einschlichen [1]). Aller dieser Instanzen waren zu viele, als dass nicht die Augen derjenigen hätten geöffnet werden sollen, welche, näher zuzusehen, überhaupt sich die Mühe nehmen wollten. Ist es doch Thatsache, dass die Dollmetscher, moderner Hülfsmittel, wie Grammatik und Lexicon, entbehrend, und allein auf die nicht immer ausreichende Tradition sich stützend, der bereits ausgestorbenen, althebräischen Sprache nicht mehr vollkommen mächtig waren, so dass nicht selten ihre Arbeit mangelhaft ausgefallen [2]), der Sinn, welchen sie ausdrücken woll-

---

einem Myrthenhain (הדס *Μυρσινών*). Gerade so fällen sie Hab. 1, 8; Zeph. 3, 3 Arabien mit Wölfen (*λυκοὶ τῆς Ἀραβίας*, ein Beleg zugleich für unpunktirten Text der LXX.).

1) Gen. 9, 26 soll *οἰκέτης* das unbestimmte *παῖς* näher definiren; Gen. 18, 16 ist *καὶ Γομόῤῥας* aus v. 20 heraufgekommen; Gen. 48, 7 ist *ἱππόδρομος* erklärende Glosse zu dem unverstandenen und daher unübersetzt gelassenen *Χαβραθά* (כברת־ארץ; die LXX. lasen aber hier wie Gen. 35, 1 כברת־הארץ, theilten aber so ab: כברתה־ארץ *Χαβραθά*). Das *Κατὰ τὸν Ἱππόδρομα Χαβραθὰ τῆς γῆς* Gen. l. l. ist allerdings ein monstrum. 2 Reg. 5, 19 steht *Δεβραθά τῆς γῆς*; כ war in ד übergegangen: דברת statt כברת.

2) Mangelhaft, weil sie hin und wieder nicht verstandene, seltene Worte einfach unübersetzt gelassen, je nachdem ein Hermeneut besser hebräisch verstand als der Andere, oder der Zeit näher lag, in welcher dasselbe überhaupt noch gesprochen wurde. Vgl. z. B. folgende Stellen: 2 Reg. 23, 24 תרפים *τὰ Θεραφίν*, während Gen. 31, 19. 34 *εἴδωλα*; 1 Sam. 19, 13. 16 *κενοτάφια* Jud. 8, 27 אפוד *Ἐφώδ*, während Ex 25 7 *ἐπωμίς*. — 2 Reg. 23, 7 קדשים *Καδησὶμ*; 1 Reg. 14, 24 *σύνδεσμος* (!); 1 Reg. 15, 12 *τελετή* (!); Deut. 28, 18 (LXX. v. 17) *πορνεύων*. — שטן 1 Reg. 11, 14 *Σατάν*, während 1 Chron. 21, 1; Hiob 1, 6. 7. 9. 12; 2, 1 ff. v. 6 *ὁ διάβολος*. — 2 Reg. 14, 7 גי־המלח *Γεμελέδ* (von ח der letzte Strich verwischt [די]), während 2 Chron. 25, 11 גיא המלח *Κοιλὰς τῶν ἁλῶν*; סכנות Neh. 7, 70 *Χωθωνώθ*, während Gen. 37, 3 כתנת *Χιτών*; ebenso Ex. 28, 35. 36 (die vr. nach dem Text der LXX.) 1 Reg. 14. 28 תא *Θεέ* während 2 Chron. 12, 11, *ἀπάντησις*; Esra 2, 43 נתנם *Ναθινίμ*; während 1 Chron. 9, 2 *οἱ δεδομένοι* (von נתן abgeleitet.) — דביר 2 Chron. 3, 16 *δαβίρ*, während Ps. 28, 2 *ναός*; 2 Chron. 3, 16 שרשרות *σερσερώθ*, während Ex. 28, 14 *κροσσωτά*; Ex. 16, 16 עמר

ten, falsch ist[1]). — Aber alle diese Mängel, welche die alexandrinische Version mit ihren jüngern Schwestern grösstentheils gemein hat, werden durch anderweitige Vorzüge, welche sie in solchem Maasse allein aufzuweisen hat, vollkommen gedeckt und ausgeglichen. Weil nämlich die Dollmetscher unbekümmert darum, ob sie dem Genius ihrer Muttersprache Gewalt anthun, keinen ästhetischen oder wissenschaftlichen Zweck im Auge hatten, sondern vor Allem aus möglichst treue Wiedergebung des heiligen Codex[2]). So kann man, da sie Wort für Wort beinahe ausschliesslich in der nämlichen Ordnung auf einander folgen lassen, wie sie im Original gestanden[3]), nicht bloss ohne Mühe den ihrer Arbeit zu

---

γομόρ, während Jes. 5, 10 *ἀρτάβαι ἕξ;* 2 Sam. 16 1 נבל *νέβελ*, während 1 Sam. 10, 3 *ἀσκός*. — Ez. 1, 16 תרשיש *θαρσεὶς*, während Exod. 28, 20 *χρυσόλιθος*. — בר Ez. 26, 2 *Σόρ*, während 28, 2 *Τύρος*. — משך Ez. 27, 13 *τὰ παρατείνοντα* (sic!), während 32, 26 *Μόσοχ;* vgl. noch סבך Gen. 22, 13 *Σαβέκ*, während Ps. 74, 5 (LXX. Ps. 73) *δρυμός*.

1) Dies namentlich da, wo sie den unpunktirten Text unrichtig vokalisirten und schwierige Worte, Hapaxlegomena etwa, ihnen vorlagen. So הימם Gen. 36, 24 *Ἰαμείν;* הלולים Jud. 9, 27 *Ἑλλουλίμ;* ארני Jud. 16, 28; 1 Sam. 1, 11 *Ἀδωναϊέ;* פלני אלמני 1 Sam. 21, 2 *Φελλανὶ Μαεμωνί* (מאמני lesend); הרפות 2 Sam. 17, 19 *Ἀραφώθ;* כמרים 2 Reg. 23, 5 *Χωμαρίμ* (vgl. Hos. 10, 5 וכמריו *καὶ καθὼς παρεπίκραναν αὐτόν;* wo כ als Partikel und מריו als Part. mit Suff. — von מרר — contrahirt aus מרריו — aufgefasst wurde); Hi. 20, 18 גביש *γαβίς;* ברקנים Jud. 8, 7 *Βαρκηνίμ;* Gen. 28, 19 ארלם לוז *Οὐλαμλούζ*, ein würdiges Seitenstück zu *Νάχαλ Κέδρων* (Jer. 31, 40 LXX. c. 38) oder *Ναγέβ* Ezech. 21, 23 (LXX. 20, 46. 47); Obad. v. 10 נגב) und *Σεφήδα* Obad. v. 19, vgl. 1 Macc. 12, 38 שפלה).

2) Diese Ansicht ist gegenüber von Gesenius (Gesch. der hebr. Sprache und Schrift §. 22) und Franckel (Vorstudien zu der Septuaginta. Leipz. 1841. pag. 165. 203 ff.) mit Glück verfochten worden von Thenius' Einl. zum Comm. üb. d. Büch. Sam. pag. 25 u. 27. Thenius zuerst hat gezeigt, welch' ein wichtiges Hülfsmittel für die Textkritik des A. T. die LXX. seien.

3) Was ängstliche Dollmetschung anbelangt, so gebührt hierin vor allen andern Hermeneuten Aquila die Palme; er übersetzt z. B. ebenso falsch als pedantisch gleich im ersten Verse der Bibel die Worte: את השמים ואת הארץ durch *σὺν τὸν οὐρανὸν καὶ σὺν τὴν γῆν*. Er

Grunde gelegenen Text wieder erkennen, sondern auch bestimmt nachweisen, dass derselbe an nicht wenigen Orten, namentlich in den seltener gelesenen Schriften des A. T., besser als der masorethische beschaffen gewesen[1]). In dieser Hinsicht ist ihre Bibelübersetzung unter allen Andern, welche bisher erschienen sind, am meisten zu schätzen; denn wenn man auch in ihren oft sinnlosen Dollmetschungen vergebens den Geist wieder sucht, welcher die heiligen Bücher des A. T. durchweht: so tragen sie doch vorzüglich dazu bei, die Grenzen des Irrthums hinsichtlich alttestamentlicher Kritik immer enger zu ziehen, und sind hierfür ein unentbehrliches Hülfsmittel.

II. Um so befremdender muss es erscheinen, dass dem Studium der LXX. nicht schon seit dem ersten Auftreten der biblischen Kritik und Exegese die wünschbare Aufmerksamkeit geschenkt worden ist und namentlich die höhere Kritik, mit Ausnahme der rühmlichen Anfänge Hody's[2]), mit einer gewissen Scheu von diesem Gebiete sich ferngehalten hat. Minder werthvollere Versionen, wie das Targum des Onkelos,

---

und der venetianische Uebersetzer bemühten sich, auch die Etymologie in der Dollmetschung durchschimmern zu lassen. So entstanden z. B. so schöne Worte, wie *στιλπνότης* für יצהר Oel, weil צהר, des Begriffes Wurzel, *στίλβω* bedeutet. Mit Recht zürnt hierüber Hieronymus (bei Hody de biblior. text. origg. Oxon. 1705, p. 576), und Origenes nennt den Aquila einen Sklaven des hebräischen Sprachgebrauchs (*δουλεύων τῇ Ἑβραϊκῇ λέξει*; bei Hody p. 577).

1) Thenius hat durch alleinige Vergleichung der LXX. nur in seinem Commentar zu den Büch. Samuels an hundert und fünf und sechszig, durch Zuziehung der LXX. in Verbindung mit andern Zeugen, an hundert und dreissig, also — einige verwerfliche Conjecturen abgerechnet — über Dritthalbhundert Stellen des masorethischen Textes emendirt. Vgl. das Verzeichniss derselben in der Einl. zum Comm. p. 32—35. Man denke z. B. nur an die „allerlei Hölzer von Tannenholz“ 2 Sam. 6, 5 (welche Stelle schon Movers mit Beiziehung der Chronik glücklich verbesserte), um sich einen Begriff davon zu machen, wie der masorethische Text in den Büch. Samuel's überhaupt aussieht.

2) Mit Recht hat man sein hierher gehöriges, oben angeführtes Werk ein klassisches genannt.

der samaritanische Pentateuch, die Peschito, fanden in Gelehrten, wie Winer[1]), Gesenius[2]), Ludwig Hirzel[3]), eifrige Bearbeiter, während über die alexandrinische Bibelübersetzung, selbst in der neuesten Zeit, nur vereinzelte Abhandlungen erschienen sind, in denen zudem meistentheils der Pentateuch, bloss, zum Gegenstand der Untersuchung gemacht wird[4]). Doch auch hier scheint endlich eine neue Aera anbrechen zu wollen. Jene Version, welche unter den „Töchtern der gemeinsamen Mutter" das Erstgeburtsrecht summo jure anspricht; die Bibelübersetzung, welche nicht nur bei den Hellenisten in grossem Ansehen stand[5]), sondern auch bei den palästinensischen Juden sich Eingang verschaffte, ja vielleicht eine Zeitlang sogar in den Synagogen der Letztern vorgelesen wurde[6]): sie darf nicht länger terra incognita sein! Und bereits haben Männer von gutem Klang es versucht, den Heiligenschein zu durchdringen, mit welchem der Ort ihrer Entstehung, das alte Land der Wunder, sie geschmückt. Willkommen sind sowohl dem Kritiker und Exegeten von Beruf, wie dem Freunde des unbefangenen Bibelstudiums überhaupt die oben schon erwähnten Schriften von Thenius, nun auch von Movers[7]), von Tischen-

1) De Onkeloso ejusque paraphrasi chaldaica. Lips. 1820.

2) Commentatio de Pentat. Samar. origine, indole et auctore. Winer de Pentat. Samar. indole dissert. critico-exegetica. Lips. 1817.

3) De Pentateuchi versionis syriacae indole. Lips. 1825.

4) Krug de Pentateuchi versione Alexandrina commentatio, Frib. 1818. De Pentateuchi interpretationis Alexandrinae indole critica et hermeneutica von Dr. Töpler. Halle 1830. De Pentateuchi versione Alexandrina libri tres, von Dr. Thiersch in Erlangen 1840. — Vorstudium zur Septuaginta von Dr. Frankel. Leipz. 1841. Δανιηλ κατα τους εβδομηκοντα ed. Dr. Hahn. Lips. 1845.

5) Hody op. l. p. 224 sqq. Tertull. Apol. c. 18.

6) Hody (Humphrey, Humfredus Hodius), p. 227 sqq.

7) Vgl. dessen Commentatio de utriusque recens. vaticin. Jerem. Graec. Alex. et Hebr. Masor. indole et origine. Hamburg. 1837. Ferner seine kritischen Untersuchungen über die biblische Chronik. Bonn 1834. p. 36. 72. 76 ff.; und Heidelbb. Jahrbb. Jahrg. 1838 p. 125 ff. Zeller, theol. Jahrbb. 1843. II. 276 ff.; Brandes, Berl. liter. Zeit. 1843. Nr. 86. S. 1375.

dorf's Arbeiten auf diesem Felde gar nicht zu reden, da die rasch nöthig gewordene zweite Auflage seiner LXX. am besten beweist, wie zeitgemäss eine wissenschaftliche Bearbeitung dieser Version sei. Freilich ist man hierin kaum über die Anfänge hinausgekommen, und wird gerne zugeben, dass die Akten noch lange nicht geschlossen seien[1]). So will auch ich, wenn auch nur ein Wasserträger und holzspaltender Gibeonit am Tempel der Wissenschaft, in Folgendem es versuchen, eine Frage zu lösen, welche zwar noch niemals aufgeworfen worden, aber doch aller Beantwortung werth erscheint. Und bei der anscheinenden Geringfügigkeit derselben, möge mich Quintilian's Sprüchlein trösten: Nihil in studiis parvum.

III. Bevor ich mich aber an die eigentliche Aufgabe dieser Abhandlung mache, muss ich mich noch über den Titel derselben kurz rechtfertigen; denn es kann auffallen, dass von einer Mehrheit von Uebersetzern nicht bloss des Pentateuch, sondern sogar des an Umfang und Inhalt weit geringeren Buches Josua geredet wird. In der That bekenne ich mich von vorneherein zu der Ansicht derjenigen, welche eine Menge von Mitarbeitern an jenem berühmten Werk statuiren, da auf einen einzigen Uebersetzer, und wäre es auch nur des Pentateuch[2]), sich zu beschränken, willkürlich und übereilt ist. Hody hat eine Menge von Stellen der fünf Bücher Mosis mit einander verglichen[3]), aus welchen klar hervorgeht, dass die Uebertragung der Thora eben so wenig aus ein und derselben Feder geflossen sein kann, als die Dollmetschung des ganzen alten Testamentes[4]). Für eine

1) Hug sieht freilich die Sache mit andern Augen an, wenn er op. l. p. 3 sagt: Fuere plurimi qui Alexandrinam codicis legum Mosaicarum versionem ... scriptis illustrare (instituerunt) .... adeo ut tarde, post demessam segetem et exhausto agro inutilem operam spondere videar!?

2) Vgl. Fr. 3. Sturz de dialect. Maced. et Alexand. 1808.

3) Op. l. p. 204—217; hervorzuheben sind: Nr. 18. 23. 55. 58. 59. 70. 74. 88. 107. 110. 112. 115—122. Note 147—149. 153. 154. 156. 167. 165.

4) Wie Zosimus will (bei Hody p. 133). Als Instanz hingegen

Mehrheit von Uebersetzern des Pentateuch spricht schon jene alte Sage, welche von einer Schaar von LXX oder LXXII Dollmetschern — *οἱ ὁ* oder *ἡ τῶν ὁ*, auch *οἱ οβʹ*[1]) — redet; denn wenn es auch geradezu fabelhaft klingt, dass von den zwölf Stämmen Israels je sechs Männer, nicht mehr und nicht weniger[2]), an jener Arbeit sich betheiligt haben sollen,

---

genüge die Vergleichung der verschiedenartigen Dollmetschungen des Wortes תרפים. Dieses Wort, von welchem schon oben die Rede gewesen, wird 1 Sam. 19, 13. 16 durch *κενοτάφια*, 1 Sam. 15, 23; 2 Reg. 23, 24 durch *θεραφίν*; Gen. 31, 19. 34 durch *εἴδωλα*; Ez. 21, 21 (in den LXX) durch *γλυπτά*; Hos. 3, 6 durch *δῆλα*, endlich Sach. 10, 2 durch *ἀποφθεγγάμενοι* übersetzt. Soviel gegen Scaliger (bei Hody p. 202). Vgl. Zwingli's Urtheil (Opp. T. V. p. 555 ed. Schuler et Schulthess): Relinquitur quod solum verisimile est, seorsim et per partes quemque, non jam totum librum (sunt enim quidam et longiores et difficiliores quam ut tam brevi tempore — 72 dierum — possint ab uno aliquo, etiam doctissimo, recte verti, sed pro magnitudine, aut ratione materiae suum demensum interpretatos esse, et perfecto universo opere, in unum consarcinavisse Codicem. Et hinc mendacibus sciolis imposturae materiam quaesitam, quod quisque seorsim transtulerit. Sed non cuncta Biblia, ut isti vanissime fingunt, verum quisque suam partem, quae inter dividendum vel sorte vel consilio ei obvenerat. Cujus sententiae argumentum est, quod eaedem voces, dictiones, figurae et locutiones non tantum in diversis libris sed in eisdem nonnunquam diversimode translatae sunt. Ubi nemo unus potuisset sibi ita excidere, ut non meminisset, quomodo prius eundem sermonem aut sensum reddidisset? Adde, quod quidam foelicissime interpretando facile probaverunt, quantum antecelluerunt eos, qui indocte provinciam istam gesserunt. Das hätte Isaak Voss sich merken können.

1) Frankel, Vorstudien. S. 6.

2) *Ἀφ' ἑκάστης φυλῆς ἕξ* Pseudoarist. bei Hody p. V f. p. VII. Die Zahl 70 galt namentlich in den Zeiten der alexandrinischen Dollmetscher als eine runde, heilige. Da sollen 70 verschiedene Sprachen auf der Erde verbreitet sein und in 70 Alphabeten deren Zeichen niedergelegt, 70 Arbeiter sind beim Bau des babylonischen Thurmes beschäftigt und Menschen aus 70 Nationen bilden die Bemannung des Schiffes, auf welchem Jonas nach Tharsis fährt. Ebenso verhält es sich mit der Zahl 72. Da zertheilen 72 Engel das rothe Meer, 72 Individuen bevölkern Noa's Arche; Confucius hat 72 Schüler, und 72 Propheten haben vor Christo gelebt. Alles mit mehrerem bei Hody p. 130—142.

so geht doch deutlich hervor, dass Pseudo-Aristeas, der Haupturheber jener Mythen[1]), von einem einzigen Dollmetscher des „Gesetzes" nichts wissen will. Wir sagen ausdrücklich des „Gesetzes"; denn von einer Uebertragung nicht bloss der Thora, sondern auch der übrigen Bücher des A. T. redet erst Justinus Martyr[2]), die ältere Sage spricht nur vom Pentateuch[3]). Auf diese Gründe gestützt, werden wir uns hüten, der Ansicht von Sturz beizutreten, „dass die Uebertragung des Pentateuch von einem einzigen Dollmetscher herrühre"[4]), und wir begreifen nicht recht, wie Hr. Dr. Thiersch ihm beistimmen mag[5]). Es muss zuerst auseinandergesetzt werden, warum der nämliche Uebersetzer die nämlichen Worte und ganze Sätze an dem einen Orte so, an dem Andern anders wiedergegeben habe[6]), und Thiersch findet es selbst wunderbar — mira invenies[7]) — dass p. e. פי החירת Exod. 14, 2 durch ἔπαυλις, während Num. 33, 7 durch τὸ στόμα Εἰρώθ übersetzt wird[8]). Es wird eben nichts

---

1) Hody hat 90 Folioseiten darauf verwandt, um die Unächtheit jenes Briefes des Aristeas zu verwerfen und seine Dissertation (contra hist. Aristeae de LXX interprett. Lond. 1685, wieder abgedruckt in seinem grossen Werke: De bibliorum etc.) macht dem juvenis Oxoniensis, wie der ihm bei Weitem an Gelehrsamkeit nicht gleichkommende Isaak Voss nannte, alle Ehre. — Den Brief des Aristeas übrigens, dessen Text selbst noch im Argen liegt, gedenkt Tischendorf neu herauszugeben. Vgl. s. Proll. p. IX Anm. 1.

2) Ihm folgen Clemens Alexandrinus, Tertullian und andere Kirchenväter. Vgl. Tischendorf Proll. p. XI sqq.

3) Ausführlich handelt hierüber Hody p. 159—175. 176. 202.

4) Vgl. Thiersch de Pent. vers. Alex. p. 12.

5) Op. l.

6) Quid causae exstiterit, ut, si eodem in universis libris habemus interpretes, in aliis eadem, in aliis diversa transtulerint. Hieronymus bei Hody p. 203.

7) Op. l. p. 34.

8) Auch das ist ihm ein Stein des Anstosses, dass der nämliche Dollmetscher die Worte בקרית ארבה (es giebt aber nur eine קרית ארבע) Gen. 23, 29 (sollte wohl heissen 23, 2) durch ἐν πόλει Ἀρβόκ, in der nämlichen Genesis aber (35, 27) durch εἰς πόλιν τοῦ πεδίου habe wiedergeben können. So kann es einem Kritiker ergehen, welcher mit

übrig bleiben, als mit Hody der Ansicht Zwingli's beizutreten, welcher in der Vorrede seines Commentars zur Genesis die alexandrinische Bibelübersetzung versionem sive septuaginta, sive septem millium interpretum nennt[1]).

Somit wäre der erste Theil des Titels unserer Abhandlung gerechtfertigt; den zweiten ebenfalls als begründet hinzustellen, möchte nicht so leicht scheinen; und ich gestehe offen, dass auch ich zuerst nur Einen Uebersetzer des Buches Josua angenommen habe — bis mich genauere Untersuchungen eines bessern belehrten. Zwar ist Selbsttäuschung nirgends leichter als hier, aber es giebt doch hinwiederum Stellen, welche für unsere Frage entscheidend sind. Zu den Letztern rechnen wir z. B. Josua 1, 14, wo das Wort חמשים durch εὔζωνοι, 4, 12 aber durch διεσκευασμένοι übersetzt wird; denn hier weicht der Hermeneut des vierten Capitels noch mehr von demjenigen des Ersten ab, als z. B. Aquila von Symmachus, wenn Letzterer jenes Wort durch καθωπλισμένοι, Ersterer durch ἐνωπλισμένοι wiedergiebt. Dass אדום Jos. 15, 1 durch Ἰδουμαία[2]), während v. 21 wie Gen. 25, 30; 36, 1. 8. 9. 17. 19. 21. 30. 31. 32. 43; Ex. 15, 15; Num. 20, 14. 18. 20. 21. 23; 21, 4; 24, 18; 33, 37; 34, 3 durch Ἐδώμ übersetzt wird, beweist wenigstens für Identität ebensowenig, als wenn גלגל Jos. 4, 19. 20; 5, 9; 9, 6; 10, 6. 7. 9 durch Γάλγαλα, 14, 6; 15, 7 aber durch Γαλγάλ; עזקה 10, 10. 11 durch Ἀζηκά, 15, 35 aber durch Ἰαζηκά, מקדה vollends 10, 10. 16. 17. 21.

---

vorhergefasster Meinung an seine Arbeit geht. Fanden doch noch in letzter Zeit ein Neugrieche und ein hyperorthodoxer Engländer es für höchst nöthig, an Apology for the Septuagint zu schreiben. Vgl. Tischendorf Proll. p. XIV. Anm. 2.

1) Opp. Tom. V. p. 1.

2) Wie Gen. 36, 16; R. 60, 11 (LXX 59, 11); Joel 4, 19; Jer. 69, 7 (LXX c. 28). Auch bei Ezechiel findet sich eher Ἰδουμαία als Ἐδώμ (vgl. 25, 12. 13; 35, 15; 36, 5 mit 1 Macc. 4, 29; 5, 3, während Dan. 11, 41; Thr. 4, 22 Ἐδώμ. Jes. 21, 11 wird דומה durch Ἰδουμαία übersetzt. Vielleicht lasen dort die LXX אדום; א wird nicht selten verschrieben und geht leicht in ה über (vgl. Am. 8, 3 השליך LXX ἐπιῤῥίψω = אשליך Hitzig Jes. p. 95 Anm. g.

28 durch *Μακηδά*, 15, 41 aber durch *Μαχηδάν* wiedergegeben wird. Aehnliche Fälle, auf welche wir auch kein grosses Gewicht legen, da theilweise korrumpirter Text oder Inconsequenz des Uebersetzers an den grösstentheils unbedeutenden Abweichungen Schuld tragen, sind ferner:

לבנה Jos. 10, 29. 31. 32; 12, 15; 15, 42 *Λεβνά*, aber 21, 13 *Λεμνά*[1]).

מעכתי 12, 5 *Μαχί*[2]); 13, 11. 13 *Μαχατί*.

גזר 10, 33; 12, 12; 16, 10 *Γαζέρ*; 21, 21 *Γαζαρά*.

חצור 11, 1. 10. 11. 13; 15, 23. 25; 19, 36 *Ἀσώρ*; 12, 19 *Ἀσώμ*.

גת־רמון 19, 45 *Γεθρεμμών*; 21, 24 *Γεθερεμμών*[3]).

רחב 19, 28; 21, 31 *Ῥαάβ* (vgl. Gen. 22, 24 נחם Cod. Alex. *Γαάμ*); 19, 30 *Ῥαῦ*.

Aus vorliegendem Grunde können wir auch solche Stellen nicht urgiren, in welchen der Text den Uebersetzern in korrumpirter Gestalt vorlag und demnach die Uebersetzung eben so schlecht ausfallen musste, als das Original war. Und vor Allem aus sind die Nomina propria, welche im Buche Josua eine so bedeutende Rolle spielen, der Corruption ausgesetzt, da sie, dem Sinne unbeschadet, von Abschreibern vernachlässigt werden konnten[4]). Namentlich trifft diese Bemerkung selten vorkommende Ortsnamen, von denen noch nie eine Kunde zu den Ohren der Dollmetscher gelangt war.

1) ב geben die LXX hin und wieder durch *μ*: 1 Chron. 7, 2 יבשם *Ἰεμασάν*; 2 Chr. 26, 6 יבנה *Ἰαμνεῖα*; und umgekehrt מ durch *β*: נמרד Gen. 10, 8. 9; Mich. 5, 5 (LXX v. 6) *Νεβρώδ*; 1 Chron. 2, 47 שמלה *Σεβλά*.

2) Hier war ה ausgelassen worden wie anderwärts ח: Num. 13, 15 (Text. Mas. v. 14) בחפי *Ναβί* oder ה Am. 4, 13 מה־שחו (*τὸν Χριστὸν αὐτοῦ*; sie lasen משחו und fanden hier den Messias) oder ד: Joel 1, 17 (Mas. פרדות LXX פרות *δαμάλεις*, vgl. Am. 4, 1).

3) Sie lasen hier גת־ארמון, vgl. Jes. 30, 8 *Ἀρημώθ* (ארמות für ראמות, während sie 21, 38 *Ῥαμώθ* schreiben; an letzterer Stelle war beim Mangel von א Verschreibung unmöglich).

4) Vgl. Movers d. Chron. p. 42.

Da werden Consonanten bald ganz ausgelassen, bald von ihrer ursprünglichen Stelle an einen andern Ort gerückt, oder gehen, wie das nicht sowohl in der Quadratschrift als besonders im alten Alphabete ungemein leicht war, in Andern, ihnen ähnliche, über. In dergleichen Puncten wetteifert die Chronik mit dem Buche Josua, und namentlich in Letzterm ist die im Grunde gelegene Lesart hin und wieder kaum mehr zu erkennen. So muss es z. B. mit dem Worte *Ἀκιεζί* Jos. 15, 44 sonderbar hergegangen sein; wahrscheinlich war in dem Orte אכזיב, welches ihm im Grundtexte entspricht und Jos. 19, 29 durch *Ἰασίφ* (mit Auslassung von כ) wiedergegeben wird, א zweimal geschrieben, י ebenfalls und das erste Mal versetzt, ב vollends hinten abgefallen (אכי אזי)[1]. Von בית־חרון, welches 21, 22; 18, 13. 14; 16, 35 richtig durch *Βαιθωρών* übersetzt wurde, war Jos. 10, 10. 11 בית eben so sehr verwischt (*Ὡρωνίς*) als in בית הישמות (Jos. 12, 13; vgl. Num. 33, 49)[2]), welches Jos. l. l. durch *Ἀσειμώθ*, 13, 20 aber richtiger durch *Βαιτθασεικώθ* (י versetzt: בית השינות) gedollmetscht wird[3]). Jos. 19, 38 war in בית שמש gerade wie 15, 61 in בית הערבה von בית noch das ת geblieben; am erstern Orte liest man *Θεσσαμός*, am letzteren *Θαραβαάμ*. Nicht viel besser steht es mit den Worten נחל קנה Jos. 16, 8 und 17, 9; an ersterer Stelle war das נ verwischt (*Χελκανὰ*)[4]),

---

1) Ein würdiges Seitenstück hierzu bildet *Καμὶν* Jos. 21, 38, was die Dollmetschung von מחנים sein soll; von Letzterem war auch Jos. 13, 26. 30 ים verwischt, da dort *Μαάν* (מחם) geschrieben wird. Aehnlich *Ἀχά* Jos. 13, 11 für סלכה, welches Jos. 12, 5 (mit Uebergang von ל in כ Hitzig Begr. d. Crit. S. 129) סככה (*Σεκχαί*) gelesen wurde.

2) אבל השטים *Βελσά*; א war vorn abgefallen wie ר Num. 34, 11 רבלה (*Βηλά* בלה) טים verwischt und ש verschrieben (בלשה). Aehnlich Gen. 14, 5 statt קריתים einfach קריה (*πόλις*).

3) Vgl. Num. 32, 36 בית נמרה *Ναμράμ*, während Jos. 13, 27 *Βαινθαναβαρά* (בינ תנברה; Verschreibung von ת und נ, welches zweimal gesetzt war; מ durch *β*).

4) Vgl. *Ἀλσωρήχ* Jud. 16, 4 (נחל שרק). So war ר hinten abgefallen: Gen. 36, 39 *Φογώρ* (Mas. פער); Gen. 36, 11. 15 *Σωφάρ* (Ms. צפר während v. 15 שפר *Σωφάρ*. Die LXX haben hier wahrscheinlich beide Male das Richtige; vgl. Hi. 2, 11; 11, 1; 20, 1; 42, 9).

an Letzterer zwischen ק und נ ein ר eingesetzt worden (φάραγξ Καρανά). Gleichsam als Ersatz für diese Verwischungen oder Verluste finden sich im Codex der LXX willkürlich eingeschaltete oder angehängte Consonanten. Wie ר in der soeben angeführten Stelle, so wurde Jos. 13, 18 zwischen ק und ו ein ב eingesetzt (Text. Mas. וקדמת καὶ Βακεδμώθ; Tex. LXX: ובקדמת[1]). Sicher hatte Jos. 19, 7 רמון den Artikel (Ἐρεμμών הרמון)[2]; schlimmer aber stand es Jos. 15, 32, wo der Artikel nicht nur beibehalten worden, sondern auch ן in ת übergegangen war[3]) (Ἐρωμώθ הרמות). Jos. 18, 21 lasen die LXX wahrscheinlich בית-הגיא[4]) statt בית-חגלה, welch' Letzteres 15, 6 auch nicht ganz getreu durch Βαιθαγλαάμ (בית-הגלם) übersetzt wird. Jos. 15, 28 ging in dem Worte חצר שועל das ר in ל über, und umgekehrt 19, 4 ל in ר[5]). Hinwiederum verwandelte sich ר in ב Jos. 9, 17, wo בארות falsch durch Βηβως gedollmetscht wird, während 18, 25 richtiger durch Βεηρωθά (mit angehängtem ה)[6]).

---

1) Dagegen fehlt ח mit Unrecht im Bibeltext Num. 26, 30 איעזר (LXX אחיעזר Ἀχιέζερ).

2) Vgl. Gen. 10, 17 הסני ὁ Ἀσενναῖος.

3) Dieser Uebergang ist noch leichter begreiflich als derjenige von ך Finale in ת; vgl. Hitzig, Begr. d. Crit. S. 125; Jes. S. 166; Gen. 10, 26 שלף Σαλέθ.

4) Drei Manöver waren hier vor sich gegangen: Aus ח war ה (wie Num. 33, 32. 33 חר ὄρος = הר) und hinwiederum aus diesem א geworden; ל endlich hatte sich in ein י verwandelt. Dies ist möglich: denn ל ging in ר über; Num. 26, 38 אשבל (Ἀσυβήρ = אשבר); Gen. 14, 2 ברע Βαλλά בלע; Gen. 46, 21 בלע (Βαλά); 1 Reg. 20, 11 דברו (LXX רבלו Ἱκανούσθω!); ר in י (Hitzig, Begr. d. Krit. S. 128); also auch ל in י.

5) Ἐρθουλά für אלתולד; י war in ה übergegangen (Begr. d. Crit. S. 131), 15, 30 aber in ל Ἐλβωϋδάς, wo zum Ueberfluss ח in ב überging, so dass das Wort im Text der LXX אלבודד gelautet haben muss; vgl. Jos. 21, 17 גבע Γαθέθ גתע; ע am Ende des Wortes nicht selten durch einen harten Consonanten ausgedrückt, wie z. B. κ: Jos. 21, 11 קרית ארבע Καριαθαρβόκ; רבע Ῥοβόκ Num. 31, 8; Jos. 13, 21.

6) Aehnlich Gen. 14, 2 שנאב (Σενναάρ שנאר oder שנער v. 9,

Ferner lasen die LXX Jos. 13, 3 statt עוים, welches 18, 23 durch *Αἰείν* (עוין; עוים *Αὐείμ*) gedollmetscht wird; vielmehr חוים, da sie daselbst, wie 3, 10; 9, 1; 11, 3; 12, 8; 24, 11; Gen. 10, 17 (LXX v. 16); Ex. 3, 8. 17; 23, 23 *Εὐαῖοι* schreiben[1]), 18, 17 vollends ganz ר in ח über[2]). Ebenso begegnet uns häufig die Metathesis. So wird z. B. קרית ארבע Jos. 15, 13. 54 (vgl. Gen. 23, 2) richtig durch *πόλις Ἀρβόκ*, oder 21, 11 durch *Καριαθαρβόκ* übersetzt; aber 14, 15 müssen die LXX קרית ארעב gelesen haben, da sie *πόλις Ἀργόβ* schreiben[3]). Aehnliche Fälle sind:

א in ע 1 Reg. 5, 11 (LXX 4, 1); איתן LXX *Γαιθόν*, lasen also עיתן, ע durch γ wie 1 Chr. 27, 15; Jud. 1, 13; 3, 9. 11; vgl. Jud. 6, 15 עתניעל *Γοθονιήλ*).

1) Der nämliche Fall kehrt Deut. 2, 43 wieder. Aehnlich wurde Jos. 1, 4 nach Cod. Al. statt חתים, welches 3, 10; 9, 11; 11, 3; Gen. 15, 20; 25, 10; 27, 46; 10, 6 durch *Χετταῖοι* oder *υἱοὶ τοῦ Χέτ* (Gen. 23, 7) übersetzt wird, חרים gelesen (von ח die zweite Hälfte verwischt (רן)); so ging auch ו in ם über, Gen. 36, 35 LXX *Γετθαίμ* (עתים=עוית); ח mit י verwechselt und ע durch γ Deut. 11, 29; 27, 4; (עיבל *Γαβάλ*).

2) Statt אדמים, welches Jos. 15, 7 regelrecht in *Ἀδαμμίν* umgesetzt wird, wurde dort איתמים gelesen, es wird durch *Αἰθαμίν* eben so treu wiedergegeben als 1 Chr. 2, 6 איתן durch *Αἰθάμ* (ם Finale in ן Finale; Jud. 18, 30 LXX *Γηρσώμ*, Text. Ms. גרשם; Mon. Chron. p. 39) עיטם (vgl. 1 Chron. 4, 32) kann nicht in ihrem Texte gestanden haben; denn dieses wird durch *Αἰτάν* übersetzt, und ט wird nur am Ende eines Wortes durch ϑ wiedergegeben (vgl. 2 Sam. 5, 16 אליפלט *Ἐλιφαάθ*); י war ausgefallen wie im Bibeltexte Ex. 6, 22; Lev. 10, 4 (אליצפן LXX *Ἐλισαφάν*; vgl. Num. 3, 30, wo אליצפן; Num. 7, 42 *Ἐγεισάφ*). Begr. d. Crit. p. 124: „Da ist kein Buchstabe des Alphabetes, der nicht in einen Andern, oder in den nicht ein Anderer, theils in der alten, theils in der Quadratschrift übergehen konnte, sei es nun einzeln oder mit einem Andern zusammen, in einen Andern, oder in Mehrere.“ Vgl. Mov. Chron. p. 39.

3) ע durch γ Gen. 36, 4. 10. 13. 17; vgl. Tobith. 3, 17; 7, 2. 8. 11. 15 רעואל *Ῥαγουήλ*. Vgl. noch die Verschreibung Num. 13, 14 (LXX v. 15) פסי (*Σαβί*, סבי, ס und פ, mit Erbleichung des י im Letztern; ב wie Jes. 5, 17, wo statt כבשים von den LXX כפרים gelesen wurde: *ὡς ταῦροι*).

Text. Ms.	Text. Alex. (wie ich ihn vermuthe):
Jos. 19, 44 אלתקה	אלקתה Ἀλκαθά oder אלקתים (21, 23) Ἐλκωθαίμ[1])
Jos. 19, 44 גבתון	בגתון Βεγεθών oder גתדן (21, 23) Γεθεδάν[2])
Jos. 15, 6 ביתהערבה	ביתהעברה (18, 22) Βαιθαβαρά
Jos. 13, 18 וקדמת ומפעת	ובקדמת ומיפעת καὶ Βακεδμώθ καὶ Μαιφαάδ

während 21, 37 ואת־דקמון ואת־מפע καὶ τὴν Δεκμὼν καὶ τὴν Μαφά[3]).

---

1) ים konnte leicht aus ה entstanden sein; vgl. über die Verwechslung des ן mit ה Mov. Chron. p. 39; ה ging in ם über wie Gen. 38,5. 11. 14. 26; 46, 12 שלה Σηλώμ, שלם, welch' Letzteres Gen. 46, 23 durch Σολλήμ wiedergegeben wird; vgl. Jud. 18, 31; 21, 12 שלה Σηλώμ; 21, 19 Σηλώμ (ו in ם s. oben); 21, 21 שילך Σηλώ und Σηλώμ im nämlichen Vers.

2) Hier war bei scriptio plena ב in ד übergegangen (vgl. Movers Chron. p. 36), wie anderwärts ב in ז (Gen. 10, 27 אוזל LXX (v. 26) Αἰβήλ איבל) und ד in ת verschrieben worden. Aehnliche Verschreibungen: Jes. 21, 4, wo die LXX ἡ ψυχή μου übersetzen, statt נפש, נשף lesend. Am. 9, 1 הכפורת τὸ Ἱλαστήριον statt הכפתור (φατνώματα Zeph. 2, 14 LXX); Obad. v. 20 סרפך Σαρεπτά statt ספרד; Hiob 1, 17 פרשים Ἱππεῖς statt כשדים (ד und ש versetzt, ד in ר wie Gen. 3, 17 בעבודך ἐν τοῖς ἔργοις σου statt בעבורך) und in פ das י erbleicht: כ); 2 Chron. 20, 1 המענים Μιναῖοι statt העמנים, was Ewald billigt Gesch. d. V. Isr. I. p. 284 Anm. 2.

3) Dem gelehrten Movers (Chron. p. 72. 73) kann ich hier nicht beistimmen, wenn er meint, Δεκμών sei aus דממון (mit aufgelöstem Dagesch) entstanden, welches mit Verwechslung von ד und ר, מ und כ, für דכמון angesehen worden sei. Allerdings ist der Uebergang von ד in ר ungemein häufig (vgl. z. B. Hiob 6, 10 עיד LXX עיר πόλις; ר verstümmelt wie Am. 7, 1, wo die LXX statt גזי vielmehr גוג lasen Γώγ ὁ βασιλεύς von ג der untere Theil verwischt י ׳) und כ konnte eben so leicht in ם übergehen als letzteres in ל (Gen. 10, 14 כסמנים Χασμωνείμ statt כסלחים Text. Ms. ך in נ wie Gen. 10, 13 in ל: נפתוחים Νεφθαλείμ נפתלים LXX) zumal auch anderwärts כ mit ב und ב mit מ (Num. 33, 22 בקהלת in Mehelah, Μακελλάθ, wie מקהלה v. 23 übersetzt wird), also auch כ mit מ wechselte (vgl. Hitzig, Begr. d. Crit. p. 130; Mov. op. l. p. 35). Aber wer bürgt uns dafür, dass jenes

Damit aber vollends alle Arten möglicher Textgebrechen in Einem Buche repräsentirt seien, führen wir noch ein paar Beispiele falscher Consonantenabtheilung an, welche nebenbei zum Beweise dienen mögen, dass auch im Texte der LXX die einzelnen Worte nicht getrennt waren. Hieraus ist zu erklären, dass Jos. 19, 13 *Ῥεμμωναά* geschrieben wird, während v. 7 und 15, 32 für das nämliche רמון *Ἐρεμμών* und *Ἐρωμώθ*; in letzterer Stelle war ה vorgesetzt, in Ersterer hinten angehängt oder vielmehr vom nächstfolgenden המתאר herübergenommen worden (Text. Mas. רמון המתאר; T. Alex. רמנה מתרא *Ῥεμμωνὰ Μαθαρα* (*οζα*)[1]). Ebenso erscheint Jos. 19, 25 ein sonderbares *Ἐξελεκέθ*; es soll die Uebersetzung von חלקת sein, welches doch 21, 31 regelrecht in *Χελκάτ* umgesetzt wird. Lange wusste ich nicht, was ich mit dem

---

כ, worauf hier Alles ankommt, nicht gerade dieser ק gewesen sei? Vollends ist die Angabe unrichtig, dass Jos. 21, 35 der Hermeneut דמנה durch *Δεκμών* wiedergegeben habe; er schreibt dort vielmehr *Σελλά*, was nur die Uebersetzung von צלה (vgl. Gen. 4, 19. 22 LXX) sein kann, und er hat, da er Jos. l. l. ערים ארבע durch *πόλεις τρεῖς* dollmetscht, offenbar ganz andern Text vor sich gehabt. Erst v. 57 wird קדמת durch *Δεκμών* wiedergegeben; und wir halten an unserer Ansicht um so eher fest, da der Uebergang von ן Finale in ת nicht bloss durch die Stelle Num. 33, 49 (Mas. מבית הישימות; LXX מבין הישימות *ἀναμέσον Αἰσιμώθ*) erhärtet, sondern von Movers selbst nachgewiesen wird. (Chron. p. 40.) Wenn man auch diese Instanz wegzieht, so bleibt dem scharfsinnigen Gelehrten der Ruhm doch unbestritten, den Herrn Gramberg gehörig heim gewiesen zu haben.

1) Aehnliche Fälle: Deut. 3, 17 מכנרת von Minereth: *Μαχαναρέθ*; Num. 33, 6 באתם in Etham *Βουθάν*; Ps. 106, 7 (LXX 105, 7) statt על ים auf dem Meere: עלים *ἀναβαίνοντες*; Ps. 44, 5 (LXX 43, 5) statt אלהים צוה, אלהי מצוה (*ὁ θεός μου ὁ ἀντιλλόμενος*); Gen. 10, 9 מאופז von Uphas LXX *Μωφαζ* (א ausgefallen wie Joel 3, 5 יר, wo Text. Ms. ובשדרים LXX ובשרים *καὶ εὐαγγελιζόμενα* = ומבשרים); 2 Chron. 3, 1 המוריה *Ἀμωρία*. Vgl. überhaupt über falsche Consonantenabtheilung Hitzig op. l. p. 133. Ebenso kannten die LXX keine Versabtheilung und zogen z. B. Jos. 5, 11 die Worte בעצם היום הזה (*ἐν ταύτῃ τῇ ἡμέρᾳ*) zum folgenden Verse, worüber s. Maurer z. d. St.

fremdartigen Worte anfangen solle, bis mir endlich die Complutensis zu Jos. 17 2 auf den Sprung half. Dort wird nämlich חלק in *Ἑλέκ* umschrieben, während anderswo (Num. 26, 30) in *Χελίγ*; und nun ward mir erst klar, dass die LXX statt ויהי גבולם חלקת gelesen haben: ויהי גבול חלקת, worauf sie מִ (מן) durch ἐξ übersetzten, wie z. B. Exod. 16 1.

Das so eben angeführte Beispiel könnte man mit einigem Schein für Nichtidentität des Uebersetzers urgiren, da es auffallend ist, dass der Dollmetscher hier falsch abtheilt, während er dort richtig übersetzt; indessen hätten hundert Hermeneuten die Stelle Jos. 21, 21 nicht anders dollmetschen können, als wirklich geschehen ist, während Jos. 19, 25 leichter zu irren war; und aus diesem Grunde bringen wir auch dieses Beispiel unter der Kategorie derjenigen unter, welche weder für noch wider Identität des Uebersetzers beweisend sind. Vielleicht bin ich bei den Letztern zu lange verweilt; es erging mir hierbei wie etwa dem Verfasser des Buches Daniel, welcher, als er einmal angefangen hatte, Chaldäisch zu schreiben, sich nicht mehr davon losmachen konnte. Kehren wir also ohne Säumen zu unserer Aufgabe zurück und führen nun solche Stellen vor, an welchen sich kein Jota abmarkten lässt. Mag sein, dass der Hermeneut, welcher Jos. 1, 4; 9, 1 ὁ *Ἀντιλίβανος* (הלבנון) schrieb, der Nämliche ist, welcher 11, 17; 12, 7; 13, 5. 6, den eigentlichen Libanon verstehend, ὁ *Λίβανος* übersetzen zu müssen glaubte; aber was bewog ihn רפאים das eine Mal durch *οἱ Γίγαντες* (12, 4; 13, 12, vgl. Gen. 14, 5), das Andre durch *οἱ Ῥαφαΐν* (15, 8; 18, 16; vgl. Deut. 2, 11; 3, 11 und Gen. 15, 20 *οἱ Ῥαφαείν*) zu dollmetschen? Warum punktirt er 15, 31 צֶקלג (*Σεκελάκ*) 19, 5 aber צִקלג (*Σικελάκ*)? Warum 11, 2 כנרוֹת (*Κενερώθ*); 19, 35 aber כנרֶת (*Κενερέθ*) und schreibt Letzteres 12, 3; 13, 27 mit *Χ* (*Χενερέθ*)? Warum giebt er הגלעד 12, 2. 5; 13, 25. 31; 17, 5. 6; 20, 8; 21, 38; 22, 9. 15. 32 durch ἡ *Γαλαάδ*, während 13, 11; 17, 1 durch ἡ *Γαλααδῖτις*? Warum 14, 15 קרית ארבה durch *πόλις Ἀργόβ* (oder 15, 13. 54 durch *πόλις Ἀρβόκ*), 21, 11 aber durch

Καριαθαρβὸκ[1])? Warum ferner מורד Jos. 7, 5 durch *καταφερής*, 10, 11 aber durch *καταβασις*? Was macht, dass ארץ כנען, welches Jes. 13, 4; 21, 2; 23, 9. 11; 24, 3 (wo *Χαναάν* ausgelassen ist; wenigstens im Cod. Vat.) und beinahe überall (vgl. Gen. 11, 31; 12, 5; 13, 12; 16, 3; 17, 8; 23, 19; 36, 5. 6; 42, 5. 29. 32; 44, 8; 45, 17; 46, 6. 12; 47, 1. 4. 13. 14. 15; 48, 3, 7; 49, 30; 50, 5. 11. 13; Ex. 12, 44; Lev. 18, 3; Num. 27, 12; 32, 30, 32; 33, 40. 51; 34, 2. 29; 35, 10. 14 mit Gen. 9, 18. 22. 25. 26. 27; 10, 6. 15; 23, 2; 28, 8; 33, 18; 35, 6; 37, 1; 42, 13; 46, 31; Ex. 15, 15; Lev. 25, 38; Deut. 11, 30; Jud. 4, 2. 23. 24; 5, 19; 21, 12; 1 Chr. 16, 18; Ps. 104, 11; 105, 38; 134, 11; Hos. 12, 7) durch *γῆ Χαναάν* übersetzt wird (vgl. Ex. 5, 14; 13, 5; Lev. 14, 34; Num. 13, 3 *γῆ τῶν Χαναναίων*) in der Stelle Jos. 5, 12 als *χώρα τῶν Φοινίκων*, als Land der Phönicier erscheint? Hier haben wir offenbar einen andern Uebersetzer, und zwar einen Solchen, welcher sich demjenigen von Ex. 10, 35 (wo ארץ כנען durch *Φοινίκη* gedollmetscht wird) oder dem mit der griechischen Poesie bekannten Hermeneuten des Buches Hiob annähert[2]). Und wenn es Sache des Zufalls sein kann, dass רגל 2 f.; 6, 22; 14, 7 durch *κατασκοπεύειν*, 7, 2 aber durch *Κατασκέπτειν*, התקדש 3, 5 durch *ἁγνίζω*, 7, 13 durch *ἁγιάζω* gedollmetscht wird, so hätte doch schwerlich der nämliche Uebersetzer פתאם an dem einen Orte (10, 9) durch *ἄφνω*, am andern (11, 17) durch *ἐξάπινα*, היום 7, 25 durch *σήμερον*; 5, 9; 22, 29 durch *ἐν τῇ σήμερον ἡμέρᾳ*, עד־עולם 4, 7 durch *ἕως τοῦ αἰῶνος*, 14, 9 durch *εἰς τὸν αἰῶνα*; מגרשים vollends — und dieses betonen wir — 14, 4; 21, 18 durch *ἀφωρισμένα*, während 21, 2. 3. 11. 34. 35. 36. 37. 38 durch *περισπόρια* wiedergegeben. Was mag wohl der Grund sein, dass בית־שמש 15, 10 übersetzt (*πόλις ἡχίου*) 24, 16;

1) Auf die nämliche Art wird Jos. 9, 17 קרית יערים durch *πόλεις Ἰαρίν* — hier wurde קְרָיִן punktirt, vgl. Am. 2, 2, während 15, 9. 60 richtig קִרְיַת־ *πόλις Ἰαρίμ*) 18, 4 aber durch *Καριαθιαρίν* gedollmetscht.

2) Vgl. m. Aufsatz: Der alexandrinische Hermeneut des Buches Hiob im Rhein. Mus. XI. Bd. S. 444 ff.

19, 22 aber bloss umschrieben wird[1]). Wahrscheinlich kein Anderer, als dass wir hier zwei Hermeneuten haben, von denen der Eine mehr hebräisch versteht, als der Andere; von denen der Eine z. B. eben so wohl weiss, wer die Rephaim eigentlich sind, als der Uebersetzer von 2 Sam. 5. 18. 22[2]). Ferner kann nicht der nämliche Dollmetscher 19, 26 שיחור durch *Σίων*, 13, 3 aber durch *ἀοίκητος*[3]) übersetzt haben; und dieser ist so wenig mit Jenem identisch als der Vertent der Chronik mit Demjenigen des Jeremia, wenn Letzterer das nämliche Wort durch *Γηῶν* (2, 18), Ersterer

1) Weiss der Hermeneut die Etymologie des fraglichen Ortnamens, so giebt er demgemäss Letztern wieder, sich gleichsam freuend, dass ihm bekannt sei, warum eigentlich die Stadt oder der Berg gerade diesen Namen und keinen Andern erhalten habe. Hervorragend in dieser Beziehung ist der Dollmetscher des Buches der Richter, welcher 2, 1 בכים (*κλαίοντες*) durch *Κλαυθμών* oder *Κλαυθμῶνες* (2, 5) חרמה 1, 17 durch *Ἀνάθεμα* (חרם), הר חרס 1 35 durch *ὄρος ὀστρακώδες* wiedergiebt. Der Hermeneut von Deut. 1, 1 verstand Chaldäisch (ארמית Jes. 36, 11); denn er giebt די זהב (auri sc. locus) durch *Καταχρύσεα*; vgl. noch חדרות *Αὐλών* Deut. 1, 1; יון *Ἑλλάς* oder *Ἕλληνες* Jes. 66, 19; Sach. 9, 13; Joel 4, 6 (LXX 3, 6); בעל זבוב (*Βαὰλ μυῖα* 2 Reg. 1, 2. 3. 6. 16. Vielleicht kannte der Hermeneut des jesajanischen, oder vielmehr nichtjesajanischen Orakels über Tyrus eben so wohl als derjenige des hierher gehörigen bei Ezechiel die Sage von der Colonisirung Carthago's durch die Phönicier und gab daher absichtlich Jes. 23, 2. 10 תרשיש durch *Καρχηδών* oder *Καρχηδόνιοι* Ezech. 27, 12, indem er glauben mochte, der Prophet fordere in ächt prophetischer Begeisterung die Tochter zur Wehklage auf (Jes. 23, 14) über die gefallene Mutter. אניות תרשיש wird wenigstens dort anders übersetzt (*πλοῖα Καρχηδόνος*) als Ps. 48, 8 (LXX 47, 8 *πλοῖα Θαρσίς*), wo die Formel nicht geradezu also gewendet werden konnte.

2) Dort wird עמק רפאים durch *κοιλὰς τῶν Τιτάνων* übersetzt; vgl. Judith 16, 6. (Vgl. noch Jes. 14, 9 *γίγαντες*; Ps. 88, 11 *ὑπερήφανος*; Prov. 2, 18 *γηγενεῖς*, ebenso Prov. 9, 18, während 21, 16 wiederum *γίγαντες*).

3) Wahrscheinlich von שחר im Sinne von schwarz sein, verbrannt sein abgeleitet, welcher Begriff dann auf sonnenverbranntes, unbewohntes Wüstenland übergetragen worden wäre. Sonst wird das gleiche Wort Jer. 2, 18 durch *Γηῶν* übersetzt, wenn die LXX dort nicht geradezu גיחון gelesen haben.

aber durch *ὅρια* wiedergiebt (1 Chr. 13, 5). Vermuthlich wäre ferner bei der Uebertragung von נחל ארנון 12, 1; 13, 16 und 13, 9 zwischen *φάραγξ Ἀρνῶν* und *χειμάῤῥους Ἀρνῶν* nicht abgewechselt worden, wenn ein einziger Alexandriner das Buch Josua gedollmetscht hätte; denn die Ausdrücke sind nicht ganz synonym: *Φάραγξ* ist eigentlich die eingeschnittene, von Felsen zerklüftete Anhöhe, die Waldschlucht[1]), welche von dem im Sommer vertrockneten Waldstrome (אכזב Lügenbach) gebildet wird; *χειμάῤῥους* hingegen bedeutet den Winterbach, d. i. den von Regen und Schneewasser genährten torreus, im hebr. ebenfalls נחל; und dieses wird Gen. 32, 24 (LXX v. 23); Ps. 74, 15 (LXX 73, 15); Hiob 8, 15 durch *χειμάῤῥους* wiedergegeben. Wer aber für die Consequenz des Uebersetzers nicht einstehen will, wie denn überhaupt den LXX von anderer Seite her grosse Willkür im dollmetschen aufgebürdet wird[2]): der vergleiche noch folgende Stellen mit einander:

1, 5 כל־ימי חייך וגו׳ *πάσας τὸς ἡμέρας τῆς ζωῆς σου κτλ.*	4, 14 כל־ימי חיין וגו׳ *ὅσον χρόνον ἔζη κτλ.*
1, 11 לבוא לרשת את־ה ארץ *εἰς ελθόντες κατασχεῖν τὴν γῆν.*	18, 3 לבוא לרשת את־הארץ *κληρονομῆσαι τὴν γῆν*
15, 8 אשר על־פני גי הנם וגו׳ *ἥ ἐστι κατὰ πρόσωπον φάραγγος Ἐννομ κτλ.*	18, 16 אשר על־פני גי בן־הנם וגו׳ *τοῦτό ἐστι κατὰ πρόσωπον νάπης Σοννάμ κτλ.*

Die beiden erstern Stellen reden laut genug und bedürfen keiner weitern Erläuterung; ob ferner, was die letztere Stelle anbelangt, im Texte der LXX בן, welches nicht ausgedrückt wird, gemangelt habe, kümmert uns hier eben so wenig als die Frage, von welchem Worte des Grundtextes (שנם? oder waren *E* und *Σ* in einander übergegangen?) *Σοννάμ* die

1) Pape s. v.
2) Frankel, Vorstudien S. 165. 169.

Umschreibung sei; es handelt sich hier vielmehr um das an beiden Stellen und in beiden Texten unversehrt gebliebene כי. Und hier glauben wir mit Recht zwei von einander verschiedene Uebersetzer annehmen zu dürfen, da man gar nicht absehen kann, warum der nämliche Dollmetscher ganz die nämlichen Worte an dem einen Orte so, an dem Andern anders wiedergegeben haben soll. Mit dem nämlichen Rechte, mit welchem man daher den alexandrinischen Dollmetscher des Buches Josua mit demjenigen des Jeremia aus dem Grunde nicht für identisch hält, weil jener כידון 8, 18 durch *γαισός*, dieser (6, 23) durch *ζιβύνη* ausdrückte, mit dem nämlichen Rechte, sage ich, finden wir im Buche Josua wenigstens zwei Dollmetscher, was durch die vorher angeführten Instanzen noch vollends zur Evidenz gebracht wird.

(Schluss folgt.)

IV.

Das Ignoriren der wissenschaftlichen Kritik,

an der 3. Auflage von Dr. Guericke's „Allgemeiner christlicher Symbolik“ nachgewiesen.

Von

Wilh. Böhmer in Breslau.

Wir nehmen mit Vergnügen Act davon, dass das theologische Handbuch des Herrn Dr. Guericke, welches den Titel führt: „Allgemeine christliche Symbolik“, jetzt in dritter Auflage zu Leipzig bei Adolph Winter erscheint. Diese Thatsache beurkundet, es sei eine rege Theilnahme wie an den Bekenntnissen, so an den Unterscheidungslehren der christlichen Kirchengemeinschaften und Secten im Publicum vorhanden. Und diese Theilnahme dürfte um so erfreulicher sein, als die vorwiegende Richtung des Zeitgeistes eben nicht jene Bekenntnisse und Unterscheidungslehren, wohl aber stoffliche und sinnliche Dinge zu Beziehungspuncten hat. Das reine Evangelium vom Reiche Gottes kommt mehr bei der Theilnahme an den Bekenntnissen und Unterscheidungslehren der christlichen Kirchengemeinschaften und Secten, als bei dieser Richtung des Zeitgeistes zu seinem guten Rechte.

Wenn nun Hr. Dr. Guericke die dritte Auflage seines Handbuches, welche in 6 bis 7 Lieferungen erscheint, als eine „umgearbeitete“ kennzeichnet, so ist einzuräumen, dass dieselbe allerdings einzelne Spuren der Umarbeitung an sich trägt. Aber — leider! ist die Umarbeitung ungenügend.

Wohl theilt der Fleiss des Verfassers in dieser Auflage manche neue, gelehrte Bemerkung mit, er führt insonderheit literarische Erscheinungen an, welche, der Neuzeit angehörend, das Gebiet der sogenannten „Symbolik" betreffen, er liefert namentlich aus der Stahl'schen Schrift: „Die lutherische Kirche und die Union. Eine wissenschaftliche Erörterung der Zeitfrage" — zahlreiche Excerpte. Allein es legt sich in dieser dritten Auflage des Guericke'schen Erzeugnisses ein ungerechtfertigtes Ignoriren der wissenschaftlichen Kritik zu Tage, welche in der Böhmer'schen Schrift: „Die Lehrunterschiede der katholischen und der evangelischen Kirchen," Bd. I. bereits gegen wesentliche Puncte der ersten Auflage wohlbegründete Einwürfe gemacht hat. Und indem diese Puncte trotz des Umstandes, dass ihre Unhaltbarkeit von der Kritik für jeden Unbefangenen nachgewiesen ist, in die dritte Auflage übergegangen sind, so darf nicht behauptet werden, dass dieselbe ein namhafter Fortschritt auf dem angedeuteten Gebiete sei.

Wenn z. B. die Kritik dargethan hatte, es sei unstatthaft, die Wissenschaft der Lehrunterschiede, welche den Confessionskirchen eignen, Symbolik zu nennen, indem diese Benennung undialektisch, folglich vieldeutig sei und die unselige Verworrenheit des Denkens fördere, vgl. die Böhmer'sche Schrift, S. 42, Anm., so ignorirt Dr. Guericke in der dritten Auflage diese Darstellung der Kritik gänzlich, und macht, wie in der ersten Auflage, von dem Namen Symbolik fort und fort Gebrauch. Natürlich fehlt es bei solchem Verfahren keineswegs an der Nemesis. Die Begriffe der Symbolik, welche von Guericke durch diesen Namen ausgedrückt werden, bilden durchaus nicht eine in sich harmonische und schlechthinnige Einheit. Sie erweisen sich vielmehr als solche, die von einander verschieden sind. Man liest auf S. 2: „Christliche Symbolik (und zwar allgemeine christliche Symbolik) erscheint als die historische Entwickelung und theologisch comparative Darstellung aller (aller bedeutenderen und wesentlich eigenthümlicheren) historisch-

confessionell festbestehenden und öffentlich autorisirten christlich-kirchlichen Lehrsysteme[1]), vollzogen zu dem Zwecke, um sowohl das ihnen gemeinsame religiöse und christliche Element, als auch das Unterscheidende von der Wurzel an bis möglichst in alle Verzweigungen an's Licht treten zu lassen." Dagegen heisst es auf S. 4 und S. 5 von der allgemeinen christlichen Symbolik: „Sie betrachtet als allgemeine Symbolik — die Glaubensbekenntnisse aller historisch bestehenden (bedeutenderen und eigenthümlicheren) christlich-kirchlichen Gemeinschaften zu dem Ende, um aus ihnen sowohl das allen Gemeinsame als das Unterscheidende klar zu erkennen. Die Entwickelung des Inhalts und die Geschichte des Ursprungs dieser Symbole ist dabei denn jedenfalls mit ein Gegenstand der Symbolik." Aus dem Gegeneinanderhalten dieser Dicta des Dr. Guericke wird für jeden Denkenden sonnenklar, dass Guericke verschiedene Begriffe von der Symbolik seinen Lesern vorführt. Wie kann aber durch ein solches Verfahren den Lesern zu einem einheitlichen, d. h. zu einem schlechthin genügenden Begriff von der sogenannten Symbolik verholfen werden?

Die Kritik der ersten Auflage des Guericke'schen Werkes hatte nachgewiesen, es seien die Stellen 1 Tim. 6, 12; Apgsch. 8, 37; 1 Tim. 3, 16 nicht beweisend für den in dieser Auflage ausgesprochenen Satz, dass „ein einfaches Glaubensbekenntniss, ähnlich dem von dem Apostel Petrus in Antwort auf eine Frage des Herrn ausgesprochenen, ohne Zweifel auch schon in der apostolischen Zeit von dem Täuflinge abgelegt sei", s. die Böhmer'sche Schrift, S. 9. Für die dritte Auflage der Symbolik ist jener Nachweis nicht vorhanden. In ihr wird dieser Satz, dessen Kategorie: „ohne Zweifel" ein blosser Machtspruch ist, trotzdem auf S. 82

1) Dass die Bestimmung „comparativ" von der Kritik als eine „ungehörige" mit gutem Grunde gekennzeichnet ist, s. die Böhmer'sche Schrift S. 44, darum kümmert sich Hr. Dr. Guericke ganz und gar nicht.

wiederholt, dass er der rechten, biblischen Grundlage völlig entbehrt.

Die Kritik der ersten Auflage hatte aus Bekenntnissen der reformirten Kirche bewiesen, es sei die von Dr. Guericke in der ersten Auflage gelieferte Darstellung des Eigenthümlichen der reformirten Kirche verfehlt. So sei z. B. die Behauptung, dass die Kirche einen nestorianischen Irrthum in der Lehre von der Person Christi hege, ungerecht, s. die Böhmer'sche Schrift, S. 25 f., Anm. Dessenungeachtet spricht Dr. Guericke in der dritten Auflage der Symbolik S. 58 diese aus der Luft gegriffene Behauptung abermals aus, ohne auf die schlagenden triftigen Gründe, welche gegen dieselbe von der Kritik vorgetragen sind, irgend welche Rücksicht zu nehmen. Doch weiter! Die Kritik hatte das Falsche des in der ersten Auflage enthaltenen Satzes: „es entkleide der Cultus der reformirten Kirche den Gottesdienst aller historisch vollberechtigten, leibhaftigen Gestaltung," aus den Bekenntnissen dieser Kirche bewiesen, s. die Böhmer'sche Schrift, S. 224. Um diesen Beweis kümmert sich Dr. Guericke in der dritten Auflage so wenig, dass er S. 57 in Ansehung der reformirten „Kirchenparthei" (wie er sich gehässig ausdrückt), behauptet, sie „verachte und verwerfe zugleich Leibliches und Leibhaftiges." Als wenn nicht das Brot und der Wein, deren sich diese „Kirchenparthei" als äusserer Zeichen bei der Feier des Herrnmahles im Cultus schriftgemässer Weise bedient, leibliche und leibhaftige, d. h. stoffliche Elemente wären! Ein Verachten und Verwerfen des Leiblichen und Leibhaftigen ist Spiritualismus. Und dennoch wird selbst von Stahl, welcher, wie aus seiner oben angeführten Schrift erhellt, der reformirten Kirche eben nicht hold und gewogen ist, S. 73 mit Recht bemerkt, „Spiritualismus könne (d. h. dürfe) ihr nicht vorgeworfen werden." — Anlangend die lutherische Kirche, so hatte die Kritik der ersten Auflage des Guericke'schen Werkes, ohne die Fülle der in den lutherischen Bekenntnissen enthaltenen, ächt christlichen Anschauungen zu verkennen, aus der Apologie erhärtet, es gehöre

zu dem Eigenthümlichen dieser Kirche, dass sie die allgemeine Kirche des Herrn in ihren Gliedern nicht zu ihrem vollen Rechte kommen lasse, s. die Böhmer'sche Schrift, S. 29. Dem Dr. Guericke kommt es in der dritten Auflage nicht in den Sinn, die Erhärtung der Kritik zu prüfen. Vielmehr behauptet er S. 44: (es) „erscheint die lutherische Kirche —.als die lebendige Continuität der Einen, heiligen, allgemeinen Kirche, als die Fortsetzung der apostolischen Kirche selbst." Dass Dr. Guericke den Beweis für die vermeintliche Richtigkeit dieser kühnen Behauptung schuldig bleibt, ist bei dem Mangel an tüchtiger Wissenschaftlichkeit, welcher auch in der dritten Auflage sich zu Tage legt, gerade kein Wunder. Die Ueberschwenglichkeit der Rede in dem §. 10 dieser Auflage ist kein genügender Ersatz für die Wissenschaftlichkeit. — Was die griechische Kirche betrifft, so war von der Kritik der ersten Auflage die in dieser Kirche vorhandene Mehrheit von Partheien als ein gewichtiger Grund dargestellt worden für die Anschauung der Kritik, dass in der griechischen Kirche noch „beziehungsweises Leben" sei, vgl. die Böhmer'sche Schrift, S. 17. Dr. Guericke lässt in der dritten Auflage seines Buches diese Anschauung und den für dieselbe sprechenden Grund unbeachtet. Er versichert S. 26 lediglich, es habe sich — „unter türkischer Herrschaft die griechische Kirche in ihrer Abgesondertheit schier wie ein abgelebter Baum weiter fortgepflanzt." Bei solcher nackten Versicherung bleibt es freilich für die denkende Vernunft unbegreiflich, dass die Kirche unter jener Herrschaft noch so manche schätzenswerthe Bekenntnissschrift hat hervorbringen können. Eine derartige Hervorbringung hat ein beziehungsweises Leben der Kirche zur nothwendigen Voraussetzung.

Die engen Grenzen, welche unserer Besprechung der dritten Auflage des Guericke'schen Buches gestellt sind[1]),

---

1) Sie werden auch ein Anlass für uns, auf gar manche andere Gebrechen dieser Auflage nicht des Weiteren aufmerksam zu machen. Zu

hindern uns, aus derselben noch mehr Belege mitzutheilen für die Richtigkeit unserer obigen Behauptung, dass Dr. Guericke in der dritten Auflage seiner Symbolik die wissenschaftliche Kritik mit ihren gegen die erste Auflage gemachten Einwürfen ignorire. Wohl steht ein solches Ignoriren dem Hallischen Gottesgelehrten, dessen fromme und gelehrte Persönlichkeit im Uebrigen von uns hochgeschätzt wird, völlig frei. Ob aber durch das Ignoriren dem Reiche Gottes, wiefern dasselbe sich als ein Reich der Wahrheit und der Gerechtigkeit stempelt, ein wirklicher und wahrer Dienst geleistet werde, das ist die grosse Frage. Unser Gewissen wird für uns ein Hinderniss, die Frage zu bejahen.

---

ihnen gehören z. B. verfehlte Urtheile über fremde Leistungen literarischer Art. So wird S. 13 rücksichtlich der „Comparativen Symbolik aller christl. Confessionen," die von Matthes, Leipz. 1854, herausgegeben worden, in jener Auflage S. 13, Anm., die von allen Belegen entblösste Behauptung ausgesprochen: „Der Standpunct" (nämlich der Symbolik) „ist der einer sehr vornehm thuenden lax vermittelnden Transaction." Das Falsche der Behauptung ergiebt sich daraus, dass jene Symbolik „vom Standpuncte der evangelisch-lutherischen Confession aus," wie ein Zusatz des Titels besagt, angefertigt ist. Die Meinung des Dr. Guericke, „dieser Zusatz beruhe auf einer Illusion," ist aus der Luft gegriffen. Zwar ist die Symbolik nicht von dem strengen Standpunct dieser Confession aus angefertigt, aber doch von dem milden, versöhnenden Standpuncte derselben aus, auf welchem „die biblische und historische Berechtigung" der Lehrweise eines Melanthon anerkannt wird, vgl. S. V.

V.

Sprachliches zum Buche Judith.

Von

Dr. **Karl Heinrich Adelbert Lipsius,**
Rector der Thomasschule zu Leipzig.

Herr Prof. Hitzig hat in dieser Zeitschrift (Jahrg. 1860, 3. Heft, S. 240—245) den scharfsinnigen Versuch gemacht, die Abfassungszeit des Buches Judith aus gewissen sprachlichen Erscheinungen näher zu bestimmen. Da nämlich dieses Buch anerkanntermassen ursprünglich hebräisch geschrieben war, so untersucht Hr. Prof. Hitzig namentlich den sprachlichen Charakter der darin enthaltenen Eigennamen, und schliesst von der Art, wie dieselben im Griechischen wiedergegeben werden, auf ihre ursprüngliche hebräische Form, von dieser aber wieder auf das Zeitalter zurück, in welchem das Buch nach der Beschaffenheit dieser vorausgesetzten hebräischen Formen geschrieben sein müsse. Er kommt aber hierbei zu dem Ergebnisse, dass die Sprache des Originals die neuhebräische sei und theils syrische, theils arabische, theils persische Einflüsse verrathe.

Eine nähere Betrachtung zeigt nun aber, dass bei weitem die meisten jener Erscheinungen, aus welchen Hr. Prof. Hitzig den ursprünglichen Sprachcharakter des Buches erschliessen will, keineswegs auf Rechnung des hebräischen Originals, sondern lediglich des griechischen Uebersetzers zu schreiben sind. Ganz dieselben Eigenthümlichkeiten, welche er für seine Ansicht geltend gemacht hat, finden sich

auch schon in den älteren Büchern bei LXX. Einige kurze Nachweise hierüber werden um so eher am Platze sein, als sie zugleich einen kleinen Beitrag zur sprachlichen Würdigung der LXX bieten.

Zu *Ὀκινά* (2, 28). Sollte dieses für יָקְנְעָם (יָקְנְעָה) stehen, so wäre nach consequenter Orthographie der LXX vielmehr *ἰεκινά* (*ἰεκνεά*) zu erwarten, da יַ überall zu Anfang der Wörter durch *ἰε* (יְ) bezeichnet wird.

Zu *Αἰσωρά* (4, 4) für חָצוֹר. Beispiele, dass hebr. Kamez griechisch durch *αι* ausgedrückt ist (allerdings wohl zufolge verschiedener Lesart); finden sich auch in älteren Büchern, wie *αἰλούς* für אָלוּשׁ Num. 33, 13, *αἰνάν* für חָנָן Neh. 10, 26, *αἰσάν* für עָשָׁן 1 Par. 4, 32.

Zu *Σαρασαδαί* (צרשדי) 8, 1, für *Σουρισαδαί* (צורישדי). Auch anderwärts findet sich zufolge verschiedener Lesart *α* für ּ, wie *βαναά* (*βαανά*) für בּוּנָה 1 Par. 2, 25, *σαμέ* (*σαμαί*) für שׁוּחָם Num. 26, 42.

Zu *Δοὺρ* für *Δώρ* (2, 28). Dasselbe *ου* für ֹ findet sich bei der nahen Verwandtschaft beider Laute auch in älteren Schriften überaus häufig, wie *ἀκκούς* für הַקּוֹץ 2 Ezr. 2, 61, neben *κώς*, *ἀκκώς* 1 Par. 4, 8. Neh. 3, 4. 21. 7, 63; *βεθασιμούθ* für בֵּית הַיְשִׁימוֹת Ezech. 25, 9, vgl. Jos. 13, 20 neben —*μώθ* Num. 33, 49. Jos. 12, 3. (Auch Euseb. *βηθασιμούθ* und Hieron. aus Jos. 12, 3), *γεδδούρ* für גְּדוֹר 1 Par. 8, 31. 9, 37 neben *γεδδώρ* Jos. 15, 58 als Ortsname, (doch Euseb. auch aus letzterer Stelle *γεδούρ*); *γούγ* für גּוֹג 1 Par. 5, 4 neben *γώγ* Ez. 38, 2. 14 ff.; 39, 11; *δουδί* für הוֹדִי, הוֹדַי 2 Reg. 23, 24 neben *δωδαΐ* 1 Par. 11, 12; *δωδωαί* ib. 26, *δωδιά* 1 Par. 27, 4; *ἰσούδ* für אִישׁ הוֹד 1 Par. 7, 18; *ναβουθαί* für נָבוֹת 3 Reg. 20, 1 ff. (auch Joseph. Ant. VIII, 13, 8 *νάβουθος*) u. s. w.

Zu *ἰεμναά* für יַבְנֵה (2, 28). Auch anderwärts wird bei den LXX Patach so häufig durch *ε* bezeichnet, dass es gar keiner Beispiele bedarf. Und mag der Uebersetzer auch יְבְנֵה gelesen haben, was dann nach constanter Schreibart

der LXX durch *ἰε* — auszudrücken war (vgl. den Personennamen *ἰεμνά* für יִמְנָה), so braucht man doch nicht nothwendig auf das Arabische zurückzugehen[1].

---

1) Für Anhängung der Silbe *ων* (*Ἐσδρηλών*, —*λώμ* = יִזְרְעֶאל) hatte der Verf. bei Niederschrift dieser Zeilen kein Beispiel aus älteren Büchern gefunden, zweifelte aber nicht, dass dergleichen sich fänden.

Den obigen nachgelassenen Bemerkungen des am 2. Juli 1861 verstorbenen würdigen Mannes füge ich die Bemerkung hinzu, dass von den grammatischen Forschungen des Verewigten über das biblische Griechisch noch weitere Veröffentlichungen zu erwarten sind. Gelegentlich zeige ich hier auch noch zur Ergänzung meiner Untersuchung des B. Judith (in dieser Zeitschr. 1861, H. 4, S. 336 f., wo S. 342, Anm. 2. XIII, 13, 4 st. XIII, 3, 4, S. 343, Z. 15 v. o. vorige st. übrige, S. 384, Z. 12 v. o. mit Josephus st. mit dem Lucas-Evangelium zu lesen ist) an, dass nach einer freundlichen Mittheilung des Hrn. D. Tischendorf der cod. Sinait. im B. Judith 2, 23 für *Ῥασσίς* (*Ῥασσεῖς*) die Form *Ῥαασσεῖς* bietet und 2, 28 *καὶ τοὺς κατοικοῦντας Τοὺρ καὶ Ἀμμὰν* (st. *Σοὺρ καὶ Ὀκινὰ καὶ πάντας τοὺς κατοικοῦντας Ἰεμναάν*) *καὶ τοὺς κατοικοῦντας* (st. *οἱ κατοικοῦντες*) *ἐν Ἀζώτῳ καὶ Ἀσκάλωνι καὶ Γάζῃ κτλ.*, wodurch Gaza wohl gesichert ist. Zu S. 345, Anm. 1 füge ich noch hinzu, dass nach Ewald's Anzeige der Libri apocryphi syriace e recogn. P. A. de Lagarde in den Gött. Gel. Anz. 1861, St. 33, S. 1288 die syrische LA. 13 bei Walton am Ende aus einem blossen Abschreiber-Versehen entstanden ist. De Lagarde hat nach seiner Handschrift Jud. 1, 1 geradezu das 12. Jahr aufgenommen.

(A. d. H.)

VI.

Das Verhältniss Luther's zur Augsburgischen Confession,

von

Lic. theol. **G. Frank**, Privatdocenten d. Theol. in Jena.

Eine Streitfrage schon des 16. Jahrhunderts, ist neuerlich wiederum controvers geworden. Als die Theologie Melanchthon's, wie sie in der zweiten und dritten Hauptausgabe der loci sich consolidirt hatte, nach Luther's Tod dem Hasse des Lutherthums verfiel und in der Concordienformel auf die Proscriptionsliste gesetzt wurde, da musste es diesem fortgeschrittenen Lutherthume, welches selbst Luther's Schriften nach des Glaubens Regel bemessen haben wollte, unangenehm sein, Melanchthon als des protestantischen Hauptbekenntnisses Urheber zu wissen. Daher meinte Chemnitz die Augsb. Confession aus verschiedenen Schriften Luther's zusammengetragen. Als nun unser modernes Lutherthum in dieser alten Praxis fortfahrend und sie überbietend die Augsb. Confession ohne Weiteres für ein Werk Luther's ausgab, setzte sich Dr. Rückert[1]) dem entgegen, nachweisend, wie wenig Luther bei ihrer Abfassung mitgewirkt, ja absichtlich davon fern gehalten worden sei. Rückert's historische Untersuchung und Heppe's Uebersetzung des Bekenntnisses in's Melanchthon'sche hat Calinich einer neuen Prüfung

1) Luther's Verhältniss zum Augsb. Bekenntniss. Jena 1854.

unterworfen[1]) mit ruhiger, anstandsvoller Polemik. Er betrachtet zuerst die Vorarbeiten, die Marburger, Schwabacher und Torgauer Artikel nach ihrer Benutzung in der Augustana. Hieraus und aus dem Briefwechsel zwischen den in Augsburg Versammelten und Luther wird dessen Einfluss auf das Bekenntniss als ein so entschiedener und überwiegender dargestellt, dass Melanchthon, materiell vollkommen abhängig, nur als der Formgeber erscheint. Wir vermögen dieser Verhältnissbestimmung nicht durchaus beizupflichten. Eine so schonende Sprache gegenüber dem Katholicismus, ein so geflissentliches Zurückführen des confessionellen Unterschiedes auf ein Minimum, wie es in der Augsb. Confession geschehen ist — ecclesiae apud nos de nullo articulo fidei dissentiunt ab ecclesia Catholica, tantum paucos quosdam abusus omittunt — lag weit von Luther's Sinn und Art. Hier ist mehr geschehen, als Luther wollte (pro mea persona plus satis cessum est), hier war die Confession eben eine Leisetreterin[2]). Wenn es nun (S. 59) von Melanchthon heisst, dass er in allen Fällen von Bedeutung Luther's besonderen Rath eingeholt habe, so dürfen wir mit gutem Recht an ein von unserm Verfasser nicht citirtes Wort Melanchthon's erinnern, welches er, von Flacius wegen der Confessio Saxonica getadelt, aussprach: „reprehendis quod repetitionem confessionis scripsi: scripsi et priorem, cum quidem reprehensores haberem multos, adiutorem neminem[3])", und den Verfasser fragen, wie er's mit seiner

1) H. J. R. Calinich, Dr. phil., Cand. rev. min., Gymnasiallehrer in Dresden, Luther und die Augsb. Confession. Eine Prüfung der historischen Untersuchungen Rückert's und Heppe's über letztere. Gekrönte Preisschrift. Leipz. 1861.

2) In der S. 57 aus Luther's Br. v. 21. Juli citirten Stelle: „valde affligor, quod hoc corpore vobiscum adesse in ista pulcherrima confessione Christi non possum" ist pulcherrima confessio nach unserer Meinung vom Augsb. Bekenntnissact, nicht von der Bekenntnisschrift zu verstehen.

3) Corp. Reform. VIII, 843.

Ansicht in Einklang bringen will. Der dritte Abschnitt ist ausschliesslich gegen Heppe gerichtet. Wir müssen Calinich darin völlig Recht geben, dass in der Augsb. Confession ein eigenthümlich melanchthonscher Lehrtypus keineswegs niedergelegt ist. Noch auf dem Reichstage werden die Strassburger und Schweizer von Melanchthon so entschieden zurückgewiesen, dass sie sich genöthigt sehen, eigne Bekenntnisse zu stellen, und wie hart hat Melanchthon Zwingli's Privatconfession beurtheilt![1]) — sichere Zeichen, dass Melanchthon noch nicht in seine eigenthümliche Theologie eingetreten war, der doch die humanistische Milde und Abspannung der innerkirchlichen Gegensätze charakteristisch ist. Aber, wie zu geschehen pflegt, ist unser Verfasser in seiner Widerlegung auf das andere Extreme getrieben worden, als ob gar nicht von einem eigenthümlichen Lehrsysteme Melanchthon's die Rede sein könne, denn er sei weder ein speculativer Kopf, noch ein systematischer Denker gewesen. Dann kann man aber auch von keinem lutherischen Lehrtypus reden, denn beides müssen wir auch Luther absprechen. Eine innerliche, mystisch tiefsinnige Natur war Luther gewiss, aber wenn es an's eigentliche Speculiren ging, wie z. B. der Leib im Brode oder wie ein Leib überall sein könne, da muss er sich Raths und Beispiele erholen bei der ihm sonst so verhassten Scholastik; und was das Systematische anlangt, so ist er seiner Widersprüche selbst geständig, und sie fallen in den verschiedenen Perioden seines Lebens grell genug in die Augen. Ein Mal das zähe Festhalten am Wort und am Buchstaben der Schrift und ein ander Mal die stroherne Epistel, ein Mal die Verwerfung der kirchlichen Auctorität in allen ihren Gestalten und das andre Mal die Berufung auf die heilige, christliche Kirche, das eine Mal die Zurücksetzung des Sa-

1) Zwinglius, schreibt er an Luther, misit huc confessionem. Diceres, mente captum esse. De peccato orig., de usu Sacramentorum veteres errores renovat. De caeremoniis loquitur valde Helvetice h. e. barbarissime. Suam causam de coena vehementer urget.

craments beinahe unter die Adiaphora und dann wieder dessen Erhebung zum nothwendigen Mittelglied zwischen Christi Verdienst und den Menschen. Man sollte meinen, dass solche Widersprüche bei Melanchthon, seitdem er seiner Eigenthümlichkeit folgte, nicht zu finden wären, und sein System in der zweiten und dritten Auflage der loci gränzt sich doch recht reinlich von der lutherischen Dogmatik ab durch die veränderte Freiheits- und Sacramentslehre. Freilich lehrt unser Verfasser (S. 73), auch Luther habe seine schroffen Ansichten von der Prädestination fallen lassen. Wir müssen diese Meinung als historisch unwahr erklären. Luther hat sein Buch vom geknechteten Willen nie zurückgenommen, er hat noch in später Zeit es höher gestellt, als seine andern Bücher, wenn er alle seine geistigen Kinder mit Saturninischem Hunger verschlänge, dieses eine will er übrig lassen, und es ist doch sicher auch eine Thatsache, welche beweist, dass alle guten und wahren Lutheraner des 16. Jahrhunderts, selbst noch nach der Concordienformel sich zu Luther's strenger Erwählungslehre bekannten. Als der Melanchthonianer Christoph Lasius die Behauptung hinwarf, Luther habe sein servum abitrium widerrufen, da bezeichneten Flacius, Westphal und Anton Ottho in Nordhausen dieses als eine grosse Lüge dieses elenden Windpoeten. Die von unserm Verfasser für seine Ansicht aus Luther's Werken (Walch XI, 704) citirte Stelle: „niemand liegt so tief gefallen oder mag so tief fallen, dem nicht zu hoffen sei, er möge der Höchste werden", dürfte schwerlich beweisend sein. Denn in der schulgerechten Theorie klingt manches anders, als in populärer Rede und lehrten doch auch die strengsten Prädestinatianer, dass keiner sich selbst für einen Verdammten halten solle.

Dass Melanchthon in der ersten Serie der loci die speculativen Dogmen weggelassen hat, kann nicht, wie unser Verfasser thut, als Beweis für den praktischen Zug in Melanchthon herbeigezogen werden, der eben damals nicht auf eignen Füssen stand, sondern als nuncius alienae sententiae

handelte. Ueberhaupt wenn Melanchthon mit besonderem Accent eine praktische Natur genannt wird, so können wir das nur cum grano salis zugeben. Sein eigentliches Element war der Humanismus, das stille Gelehrtenleben. Wenn er einmal Theologie trieb oder treiben musste, dann that er's freilich in der Absicht, ut vitam emendaret. Wäre er aber von Haus aus eine praktische Natur gewesen, es hätte ihn sicher wie Luther auf die Kanzel, als die Stätte des praktischen Wirkens, getrieben, und er hätte späterhin in ganz anderer Weise die Verhältnisse zu beherrschen verstanden, von denen er erdrückt wurde.

Gebauer-Schwetschke'sche Buchdruckerei in Halle.

Kleinasien und Deutschland. Reisebriefe und Aufsätze mit Bezugnahme auf die Möglichkeit Deutscher Niederlassungen in Kleinasien. Von Prof. Dr. Ross. Mit Abbild. gr. 8. 1½ Thlr.

Ein Reisewerk, ähnlich den „Griechischen Königreisen" und „Inselreisen", durch welche der verstorbene Ross seiner Zeit in den weitesten Kreisen sich bekannt machte. In gleicher Weise ist auch diese Schrift durch mannichfache antiquarische Mittheilungen dem Gelehrten, durch die anziehende Schilderung der Reiseerlebnisse, der Gegenden und Menschen dem ganzen gebildeten Publikum interessant. Eine besondere Theilnahme aber verdient das Buch wegen des darin aufgestellten Planes einer Deutschen Colonisation in Klein-Asien: ein Gedanke, den Ross in den Jahren seiner ungebrochenen geistigen Kraft mit der edelsten, wärmsten Begeisterung aufstellte und nicht müde ward zu verfolgen. Durch die kühne vaterländische Gesinnung, welche sich überall ausspricht, gewinnt das Buch auch ein deutsch-nationales Interesse.

Das Theseion und der Tempel des Ares in Athen. Eine archäolog.-topograph. Abhandlung vom Prof. Dr. Ross. Mit 1 Plane. gr. 8. 4/5 Thlr.

Die Dichtkunst des Horaz oder der Brief an die Pisonen. Urschrift, Uebersetzung, Erklärung von A. Arnold (Gymn. Dir.). 2. verbesserte Ausgabe. 8. 2/5 Thlr.

Der gefesselte Prometheus des Aeschylus übersetzt und erklärt von A. Arnold (Gymn. Dir.). gr. 16. 8 Sgr.

Beide Uebersetzungen empfehlen sich durch die Verbindung von Wohllaut u. Treue, sowie durch die gemeinverständlichen, nicht-philologischen Erklärungen besonders einem grösseren Publikum.

Das Leben des Horaz und sein philosophischer und sittlicher Charakter. Von A. Arnold. (Gymn. Dir.). gr. 8. 4/5 Thlr.

Das Werk ist nicht eigentlich für Gelehrte, sondern vorzüglich für die Jugend bestimmt, empfiehlt sich aber überhaupt als eine vollständige Zusammenstellung und geschickte Verarbeitung namentlich der eigenen Stellen des Horaz, welche für sein Leben und seinen Character belangreich sind. Ein beigegebenes sauberes Kärtchen stellt Tibur und die Villa des Horaz dar.

De rebus Graecorum inde ab Achaici foederis interitu usque ad Antoninorum aetatem. Auct. Dr. Hertzberg. 8 maj. 4/5 Thlr.

Der Verf. bewährt hier sein Talent, auch etwas entlegenere Partieen der alten Geschichte lichtvoll zu behandeln. Er giebt in seiner Schrift eine vollständige Uebersicht über das Ende des altgriechischen Staatenlebens, welche auf alle nothwendigen Special-Untersuchungen sorgfältig eingeht u. doch in präciser Darstellung ein passendes Maass nicht überschreitet. Namentlich den Philologen um so mehr zu empfehlen, als es an einer ähnlichen zusammenfassenden Darstellung jenes Zeitraums noch immer fehlt.

Homerische Forschungen. Von K. W. Osterwald. 1. Theil: Hermes-Odyseus. Mytholog. Erklärung der Odyseus-Sage. gr. 8. 1 Thlr.

Ein geistvolles Schriftchen — ebenso kühn entworfen, als mit feinem Verständniss durchgeführt —, welches den mythologischen Gehalt der Odysee mit dem allgemeinen Naturgrund des griechischen (resp. indogermanischen) Götterglaubens zu verknüpfen sucht. Für den Alterthumsforscher wie für den vergleichenden Mythologen gleich interessant.

Ueber die Dionysiaka des Nonnus von Panopolis. Von Dr. Köhler. gr. 8. 2/3 Thlr.

Commentatio epigraphica. Auct. Dr. M. H. E. Meier. Cum 5 tab. 4 maj. 2/3 Thlr.

Commentatio epigraphica II. Auct. Dr. M. H. E. Meier. (Inest index Atticorum Archontum Eponymorum qui post Olymp. CXXI. 2. eum magistratum obtinuerunt emendatior et auctior.) Cum 8 tab. 4 maj. 4/5 Thlr.

Fragmentum lexici rhetorici post Dobreum emendatius ed. et adnotatione illustr. Dr. M. H. E. Meier. 4 maj. 1/3 Thlr.

De gentilitate Attica liber singularis. Auct. Dr. M. H. E. Meier. 4 maj. 2/3 Thlr.

De Crantore Solensi. Comment. auct. Dr. M. H. E. Meier. 4 maj. 2/5 Thlr.

Commentatio de Proxenia sive de publico Graecorum hospitio. Auct. Dr. M. H. E. Meier. 4 maj. 1/3 Thlr.

Chrestomathia Arabica quam e libris mss. vel impressis rarioribus collectam edidit Dr. Arnold. II Partes. (Pars I. Textum cont., Pars II. Glossarium). Lex. 8. 1853. 5 Thlr.

Iwein, ein keltischer Frühlingsgott. Ein Beitrag zur comparativen Mythologie. Von K. W. Osterwald. gr. 8. 1853. 1/3 Thlr.

Die Aussprache des Mittelhochdeutschen. Von Reinhold Bechstein. 8. 16 Sgr.

Das grosse Thüringische Mysterium: Von den zehn Jungfrauen, aufgeführt zu Eisenach am 24. April 1322. Nach der einzigen, bis jetzt aufgefundenen Handschrift herausgegeben von Bechstein. gr. 8. 2/3 Thlr.

Shakspeare's Romeo und Julie im englischen nach den besten Quellen berichtigten Text. Mit krit. u. erläut. Anmerkungen von Prof. Dr. Ulrici. 8. 1853. 2/3 Thlr.

Dante und die italienischen Fragen. Von (Geh. Rath) Karl Witte. 8. 8 Sgr.

Friedrich Wilhelm I. König von Preußen. (Vater Friedrichs d. Gr.) Dargestellt nach den besten Quellen. Von Dr. Förster. 3 starke Bände. gr. 8. (Früher 7 Thlr.) 2 2/3 Thlr.

De Bohemiae condicione Carolis imperantibus (788—928.) Dissertatio historica, auct. Dr. Duemmler. 8 maj. 1/6 Thlr.

Wallenstein, als Feldherr und Landesfürst in seinem öffentlichen und Privatleben. Eine Biographie nach des Herzogs eigenhändigen Briefen und aus Acten und Urkunden. Von Dr. Förster. gr. 8. 2 Thlr.

Die Höfe und Cabinette Europa's im 18. Jahrhundert. Mit vielen Urkunden. Von Dr. Förster. 3 starke Bände. gr. 8. (Früher 5 2/3 Thlr.) 2 1/3 Thlr.

(Der 1. u. 2. Theil enthält: Kaiser Karl VI. seine Zeit, sein Cabinet, sein Hof. Der 3. Theil: Friedrich August II. Churf. v. Sachsen und König v. Polen.)

Beiträge zur Geschichte des Jahres 1813. (Vom Preußischen General v. Prittwitz). 2 Bde. mit Plänen. Lex. 8. (Früher 5 1/3 Thlr.) 2 Thlr.

Die Schlacht bei Hohenfriedberg oder Striegau am 4. Juni 1745. Ein Beitrag zur Geschichte des zweiten Schlesischen Krieges. Vom Preuß. General Freiherrn v. Lützow. Mit Plänen. gr. 8. (Früher 1 1/3 Thlr.) 7/12 Thlr.

Mittheilungen aus dem Leben der **Herzoge zu Sachsen Meiningen** und deren Beziehung zu Männern der Wissenschaft. Herausgegeben vom Hofrath Bechstein. 8. 1 Thlr. (Prachtausgabe 3 1/2 Thlr.)

Ein Buch von fürstengeschichtlichem und literarhistorischem Werthe, insonderheit auch ein wichtiger und interessanter Beitrag zur Schiller-Literatur.

Gervinus und die Zukunft der Slawen. Vom Prof. Dr. Volkmuth in Posen. gr. 8. 1/3 Thlr.

Gegen Gervinus, für die große Zukunft der Slawen und die demnächstige Aufgabe Rußlands.

Chronik des Petersberges bei Halle a. d. S. Vom Pfarrer C. R. Wichmann. Mit Abbild. gr. 8. 1/2 Thlr.

Eine sehr fleißig gearbeitete, quellenmäßige Geschichte des Petersberges bei Halle (Lauterberg = mons serenus) und seines berühmten Augustinerklosters, dessen schöne Kirche, die Grabstätte der Wettiner Grafen, jetzt durch Königliche Municicenz wieder hergestellt worden ist.

Handbuch der Weltgeschichte für Schule und Haus, insonderheit auch für gebildete Frauen und Jungfrauen. Von Dr. Fr. J. Günther. 2 Bände. gr. 8. 2 1/2 Thlr.

Der Verfasser der vorgenannten gedrängten Weltgeschichte hat seine Aufgabe mit großem Geschick gelöst und seine Erzählungsweise ist so lebendig, daß der Leser oder die Leserin glauben kann, nur unterhalten zu werden, während sie belehrt wird. Die Geschichtsauffassung ist eine streng religiöse und wie in der Urzeit die Tradition der mosaischen Bücher aufrecht erhalten wird, so sucht der Historiker noch weiter überall den Finger Gottes in den Ereignissen nachzuweisen. — Das Werk ist bis auf die neueste Zeit fortgeführt.

Gebauer-Schwetschke'sche Buchdruckerei in Halle.

VII.

Zur Geschichte der spanischen Mystik.

Teresa de Jesus.

Von

Dr. ph. **C. A. Wilkens,** Lic. theol.,

Pfarrer an der reformirten Kirche zu Wien.

De lo que yo tengo esperiencia puedo dezir. Teresa.

Als sich im sechszehnten Jahrhundert der Welttag des Katholicismus in den meisten europäischen Ländern neigte, dauerte in Spanien sein Mittag noch fort. In fast orientalischer Unveränderlichkeit hatte sich die gesetzliche Form des Christenthums hier erhalten. Sie war eingedrungen in alle Fasern des ihr wahlverwandten Volkslebens; sie ruhte auf ihm mit ihrem ganzen Gewichte, sie beherrschte es mit ihrer ganzen Gewalt. Keiner der Züge war verloschen, die ihr der ritterliche, schwärmerische, leidenschaftliche Nationalgeist aufgeprägt. Unversehrt trug sie die Maalzeichen einer Vergangenheit, deren eigenthümlichstes Product sie war. Eine Glaubens- und Kriegsgeschichte ist es, die Jahrhunderte erfüllend, Generationen vernichtete und begeisterte, reich an Thaten, die sonst nur in der Poesie leben, wie sie als Erster unter Vielen der Gideon dieser Kämpfe Cid Campeador vollbracht hat. Das Bildniss des crucificado de las batallas führte Schaaren, die der Geist der Kreuzfahrer entflammte, zu Scenen, wie sie Kaulbach in seiner Erstürmung Jerusalems gemalt hat, zu Schlachten der Entscheidung über Sein oder

Nichtsein zwischen Kreuz und Halbmond. Burgen, Grenzstädte, Capellen wurden Gottesstätten, Siegstrophäen eines Christenthums, das kriegerisch wie der Islam nur auf das eine Wort des Friedensfürsten vom Schwerte, das er in die Welt gebracht, zu hören schien. In heldenmüthiger Treue hielten die Spanier den Glauben fest an ihre göttliche Bestimmung das Kreuz zu schützen, trotz aller Niederlagen, aller Uebermacht der Feinde. Sie klagen wohl um den schönen Strom, der so traurig rinnt, so viel Leichen liegen in ihm, Christenleichen, Mohrenleichen, die das harte Schwert erlegte; aber sie wissen: nur einen Tag währt der Ungläubigen, der Eroberer Herrschaft; die ottomanischen Schatten müssen schwinden aus den Christentempeln, den Atlassen der Sphären. Mitten im Elende sehen sie das Morgenroth des Heiles wie das alttestamentliche Volk Gottes. Der Geist solcher Fehden durchdringt die Nation, festgezaubert ist er in den Romanzen diesen dichterischen Kriegsannalen, durch sie athmen ihn wie eine Lebensluft die kommenden Geschlechter ein.

Die Frömmigkeit, die sich unter solchen Einwirkungen entwickelte, war original in Licht und Schatten. Durchweht vom frischen Hauche der Märtyrerzeit, glühend für geistige Güter, ist ihr der christliche Glaube unbedingt das höchste, jedes Opfers werthe Kleinod, die Kirche der Centralpunct des Volksthums. Ihrer Doctrin zu gehorchen, ihre Tendenzen zu verfechten, ihre Herrschaft auszubreiten, ihren Reichthum zu erhöhen, waren Gegenstände nationaler Ehre. Es galt dabei wohl dem Christenthume mit, so weit die katholische Form es in sich schliesst, und ihm gestattet wunderthätig Leben zu spenden, aber trotz der Glaubensgluth wird eine Fülle des Unchristlichen offenbar. Was Glaube heisst, ist Orthodoxie; auf ihr ruht ein zur Abenteuerlichkeit gesteigerter Stolz, der um das Haupt jedes katholischen Spaniers den Heiligenschein träumt, die Kräfte des Himmels, die Wunder der Allmacht sich dienstbar wähnt, die Genüsse des durch die Bluttaufe gewonnenen Paradieses mit der Zuversicht des

Koran verbürgt. Einen düstern Fanatismus regt er auf für den einen reinen Glauben, und lässt hinter diesem wildbewegten Glaubensleben das sittliche Moment des Christenthums zurücktreten. Eine furchtbare Verwilderung wucherte unter dem Schatten des Kreuzes, blutbefleckte Hände wurden von den „verrosteten Christen" keck zur Señora erhoben, das Schwert für die Kirche geröthet nahm magisch Schmach und Schuld hinweg. Bekenntnisstreue ist der Schild, an dem die ethischen Gebote ihre Kraft verlieren; das Leben wird ruhmvoll, innerlich rasch befriedigt, glänzend, der Tod verherrlicht und leicht.

Diese Mischung kirchlichen Eifers und wilden Leichtsinns begegnet uns in den gepriesenen Idealen der Nation, in den Fürsten, die als Schilde des Herzens von Spanien unsterblich geworden sind. Dichter, die Dogma und Cultus in ein blendendes Prachtgewand hüllten, behandelten nicht selten das ächt Religiöse äusserlich und sinnlich wie ein Maskenspiel. Die Zauberwelt der Legende trat dem innern Leben nicht nahe genug, um dauernd einwirken zu können; unter der Verbindung des Heiligen und des Profansten litt der sittliche Ernst, die Stelle des Gewissens vertrat die Phantasie, ihre Frömmigkeit stand zu der wahren wie die Apokryphen zum Evangelium. Dem Mittelalter gehören diese Vorzüge und Nachtheile an, mit ihm behaupten sie sich in Spanien. Während die Zeichen eines allgemeinen Umschwunges anderwärts die neue Zeit verkünden, lebt hier in den grössten Persönlichkeiten noch der Geist Gottfrieds von Bouillon; die Kirche wehrt der Gefährdung dieses Geistes durch furchtbare Mittel. Mächtig wie sie ist, reich, des Volkes gewiss, leicht vergebend wo der Glaube bleibt, wandelt sie in Leben und Wissenschaft die alten erfolgreichen Bahnen. War die Scholastik überall gebrochen, so zeigten sich hier noch keine Spuren des Untergangs. Viele Geister strebten die Gedanken und Träume des heiligen Thomas flüssig zu erhalten, Dogmatiken vierundzwanzig Folianten stark wurden von den Riesen unter den Scholastikern aufgebaut, nur dicke

Bücher voll tiefer Quästionen fanden Freunde[1]; die Exegese alten Stiles discutirte noch alles Wissbare bei Gelegenheit des heiligen Textes, oder sprach mit Gott, als wäre er Laurentius Valla.

Was aber die leichte Phantasiefrömmigkeit, der prunkvolle Ceremoniendienst, die unermüdete Werkheiligkeit, die gelehrte, verfolgende Orthodoxie nicht gewähren wollten und konnten, bot die Mystik dar. „Diese ihrer stillen Gestalt ungeachtet vielleicht wirksamste Theologie“ entwickelte sich hier zu reicher Blüthe. Sie ist katholisch, aber pflegt ein religiöses Leben, das höher liegt wie jedes Dogma. Brünstig im Geiste versenkt sie sich in die Tiefe der Frömmigkeit; fremd der Speculation, der Philosophie, concentrirt sie die ganze Kraft des Gemüthes in der Liebe zu Gott. Im Schwunge der Contemplation geniesst sie das Unendliche und dringt bei allen Extravaganzen und Ueberschwenglichkeiten darauf die Religion zu leben statt mit ihr zu spielen. Die einfachen Grundelemente der frommen Beziehungen stellt sie in unmittelbarer Frische dar, die Gefühlsseite des Dogma ergreifend, wo sie vorhanden ist, sie ihm schaffend wo sie fehlt, erschliesst sie eine Welt geistiger Genüsse. In dichterischem Fluge schildert sie den Kreis der Erfahrungen des göttlichen Lebens, in reicher Bilderhülle prägt sie das Geheimniss aus, in dem ihr die Wahrheit erscheint, und doch ist das letzte Ziel durchaus praktisch, das A und O der Frömmigkeit[2]). Den Tiefsinnigen anziehend, den Ahnungsvollen fesselnd, den Sehnsüchtigen zum Heiligthume leitend, still und doch weitwirkend, ernst und doch vom Joche der Gesetzlichkeit erlösend, schöpferisch und doch in den Strom der mystischen Tradition getaucht, kirchlich und doch nur bei

1) Luis de Leon, Nombres de Cristo. lib. III. prol.

2) Teologia mistica quiere decir escondida, porque en el secreto escondimiento del corazon la enseña el buen maestro Jesus, que para si solo quiso reservar este magisterio, del qual dio a los doctos menos parte y faculdad para enseñar a otros que de cualquier otra ciencia. Osuna Abecedario III. 46.

Christo das Heil findend, ascetisch und doch in Liebe frei, dichterisch und doch voll heiliger Wahrheit, so erscheint sie.

Unter diesen „Gefühlstauchern, die Perlen aus dem Meeresgrunde emporbringen," hat das einstimmige Urtheil ihres Volkes einer einfachen, äusserlich unbedeutenden, kränklichen Nonne den ersten Platz verliehen, Teresa de Jesus, „der Lehrerin der Kirche, dem Ruhme der spanischen Nation."

Teresa, die Tochter von Alonso Sanchez de Cepeda und Beatriz de Ahumada, wurde am 28. März 1515 zu Avila in Castilien geboren[1]). Ihre Kindheit umgaben die Gestalten der Legende, in den Leben der Heiligen erschien ihr das Leben. Das Aeussere verrieth nichts Bedeutendes, stürmisch in ihren Wünschen, stand sie doch über ihnen, dass sie we-

---

1) Meine Skizze — denn nur das wollen die folgenden Blätter bieten — ruht vornemlich auf Teresas Schriften. Ribera, Vida de la madre Teresa de Jesus repartida en V libros, Madrid 1590. 4., ist das Werk ihres Beichtvaters 1587 zur Einleitung in die Schriften verfasst. Wie er sagt nach Berichten von Augenzeugen, auch im Kleinsten will er sich der strengsten Wahrheit befleissigen, aber nur der möglichsten Verherrlichung hat er sich beflissen; was für diesen Zweck nicht passt, hat er den Muth zu unterdrücken, wie Teresa den Muth es zu gestehen, Wundergeschichten ohne jede Angabe des Ursprungs eingeflochten sollen diesen Verlust compensiren. Diego de Yepes, Beichtvater Philipps II., in dessen letzten entsetzlichen Lebensjahren im Briefwechsel mit T., schrieb 1599 ihre Vida in zwei Büchern aus den Schriften und einigen abgeschmackten Legenden, weitschweifig, declamatorisch. Sonst verheissen Belehrung: Juan de Jesus Maria. Compendio de la vida de S. T. 1605. Gracian Virtudes y fundaciones de S. T. 1611. Antonio de S. Joaquin año Teresiano. 12 Tom. 4. 1733 — 66. Seb. de la Parra Vita St. T. Salamanca 1609. B. T. vitae relationes Paulo V. factae Barcinona 1621. 8. in der Fortsetzung der Acta Sanctorum Octobr. Acta S. T. illustrata a J. Vandermoere 1846. fol. Die Biographen erfreuen sich an der vornehmen Herkunft, so Juan de Palafox: cuando mas puede la nobleza virtuosa, que la gente de menor calidad para ayudar al servicio de Dios un noble espiritual es una hacha encendida que alumbra a la ciudad, doch mit dem Zugeständniss: todavia la verdadera nobleza depende de las virtudes. not.

gen derselben Thränen vergossen oder Klagen ausgestossen, erinnerte sie sich nicht. Vom Vater hatte sie das Herz für die Armen, für das einsame Beten des Rosenkranzes. Mit ihrem Lieblingsbruder Rodrigo las sie die „guten Bücher Spaniens“ und ward durch sie früher im Paradiese als in Avila heimisch. Gleich einem Meteore leuchtet der Gedanke in ihr auf, wie leicht der Himmel zu gewinnen sei, um den kurzen Schmerz die ewige Glorie. Die aufdämmernden Ahnungen des Göttlichen concentriren sich ihr in diesem Gegensatze, sie wird nicht müde zu wiederholen: auf ewig, auf ewig! Der Weg dazu erschien den Kindern höchst einfach. Sie wollten zu den Mauren gehen, die um Gotteswillen bitten, ihnen doch den Kopf abzuschlagen, um so ächt spanisch zu des Glaubens rechtem Schutze Gott das Leben hinzugeben, bietend Leib und Seel im Bunde. Sie schleichen aus dem Hause, aber schon am Stadtthore holt man sie ein und die Hoffnung des Sterbens hat ein Ende. Sie wollen, um ihren himmlischen Freunden einigermaassen nachzukommen, Einsiedler werden, doch die im Garten erbauten Hüttchen fallen immer wieder zusammen. Mit ihren Gefährtinnen spielte Teresa bezeichnend für ihre Zukunft Kloster, wie Melanchthon Messe gespielt hat; im Spiele sah sie den Ernst, berührt von dem Gefühle, das eine Romanze ihres Volkes aussprach:

> Ehre, Glück und Macht und Güter,
> Aller Ruhm und Pracht der Erde,
> Eine leichte Wasserblase,
> Seid ihr auf dem Lüftchen schwebend
> Einen kurzen Augenblick.

Die evangelische Geschichte fand bei ihr ein bereitetes Gemüth, vor Allem das Gespräch des Herrn mit der Samariterin, ein Bild der Scene hing sie in ihrem Schlafzimmer auf mit der Umschrift: Herr gieb mir Wasser. Als ihre immer kranke, schöne Mutter starb, bat das zwölfjährige Mädchen Maria ihr Mutter zu sein.

Eine Welt war ihr freilich durch die Verstorbene auf-

gegangen der Legendarischen verwandt[1]), doch von gefährlicherem Stoffe.

Die Leidenschaft für Ritterromane hatte das ganze lesende Spanien ergriffen. 1510 war der erste erschienen; Amadis, Esplandian, Florisendo, Lisuarte de Grecia, beherrschten Hof, Adel und Volk. Man übersah an diesem trüben Niederschlage der frühern reichen, bunten Ritterdichtung die chaotische Zusammenhäufung sinnloser Ereignisse, ähnlicher den Phantasmen eines Fieberkranken als den Gebilden eines Dichtergeistes, die ermüdende Monotonie der Schlachten und Siege, die matte Maschinerie der Wunder, des Zaubers, himmlischer und höllischer Erscheinungen. Nur die Verherrlichung eines Rittergeistes wurde genossen, der selbst diesen Wahngebilden einzelne Gläubige zuführte, da sich Thaten verwandten Gepräges auch ausser den Chroniken noch zeigten. Die adlige Jugend ward angeregt, in kriegerischen Uebungen das unsterbliche Gedächtniss der ritterlichen Kunst zu erneuen.[2]). Aber ernste Sittenrichter achteten solchen Erfolg für nichtig gegen das Unheil, das der Satan mit diesen Pfeilen anrichte: die Jugend wie die Freunde der Einsamkeit reisse er durch solche anmuthige, fesselnde, sittenlose Werke in den Abgrund, und verscheuche den

1) Die Romane haben auf die Gestaltung der Legendenliteratur stark eingewirkt: las vidas de los santos se principia ban a desfigarar inconsidera mente convirtiendo a estos en caballeros andantes. Milagros estupendos, visiones tremebundas, diablos entremetidas a millares para los fenomenos mas sencillos de la naturaleza formaban el nucleo de las legendas religiosas, que principiaban a estragar el buen gusto religioso. Asi como los caballeros andantes eran unos matones milagrosos, asimismo se queria, que los santos fuesen unos devotos andantes. De este modo se fundian en uno los dos elementos constitutivos del caracter español la piedad y la hidalguia, pero perdiendo mucho la religion verdadero en tan triste amalgama. Fuente preliminar. al Obras de S. T. XI.

2) Tocantes à la caballeria e actos della animando los corazones gentiles de manzebos belicosos, que con grandisimo afecto abrazan el arte de la milicia corporal, animando la inmortal memoria del arte de caballeria no menos honestisimo que glorioso. Montabro Amadis 1533. fol. p. 1.

strengen, keuschen Familiengeist[1]. Vergebens eiferten die Cortes gegen die Bücher voll Lügen und Faselei, die Gemüther erfüllten sich mit den Ereignissen, sie suchten im eigenen Leben Nachbilder davon, die Kluft zwischen dieser Traumwelt und der Wirklichkeit trat momentan zurück. Teresa's Mutter hatte gegen des Gatten Willen, der nur Erbauungsschriften in seiner Hausbibliothek duldete, an den modernen Productionen sich erfreut; seit der Tochter eine derselben in die Hände fiel, verschlang sie Alles der Art, was irgend zu erreichen war[2]. Bis tief in die Nacht las sie immer mehr, immer Neues verlangend, als Wahrheit und Wirklichkeit nahm sie die Ungeheuerlichkeiten auf, im Rausche des Entzückens regte sich ihre Dichtergabe zum Preise der Lieblingshelden, einen Roman hat sie verfasst. Mit ihnen stritt, litt und liebte sie. „Die Liebe klingt noch wie ein Echo edlen Gesanges in die wirre Masse der Romane[3]," sie schlug in der leidenschaftlichen Leserin eine Saite an, das Glück der Jugend kam ihr zum Bewusstsein, in reichem Schmucke möchte sie scheinen und erscheinen, Bekannte ihrer Brüder, die viel von ihren Liebschaften erzählten, liessen sie Schlimmes hören. Eine leichtsinnige Verwandte, die streng vom Hause fern gehalten war, wurde ihre Vertraute, die Spürkunst für das Schlechte wuchs.

Ihr selbst schien der castilische Stolz dem ein Stäubchen an der Ehre entsetzlich dünkte genügende Schutzwehr in diesem Verhältniss, doch hielt der Vater das Pensionat im Kloster Maria graciosa für sicherer. Vierzehn Jahr alt trat sie ein traurig darüber, dass ihre Streiche nun an den Tag kämen, nicht gleichgültig gegen das klösterliche Leben, doch verlangend nach irdischem Liebesglück. Dazwischen

---

1) Ribera, Vida lib. I. c. V.

2) Zu gravitätisch Fenelon: le poison que la mère tenait inconsidérément dans ses mains entra jusque dans le coeur de la fille et les enchantemens de mensonge le firent perdre le pur goût de la verité F.. Sermon pour la fête de Ste. Terese II, 389.

3) Tiek, kritische Schriften II. 148.

ernste Gedanken: die Aufseherin der jungen Mädchen sprach ihnen von Gott, Teresa beneidete die Betenden um ihre Thränen, „sie selbst hätte die ganze Passionsgeschichte durchlesen können, ohne eine zu vergiessen.“ Durch die Romane war ihr der Geschmack an der ascetischen Literatur vergangen. Nach einer Krankheit zur Erholung in Hortigosa bei ihrem Oheim Pedro de Cepeda, der zu den Stillen im Lande gehörte, las sie fromme Schriften um ihn zu erfreuen, doch nur mit den Lippen. Aber wider ihren Willen ergriff sie der Inhalt; Monate hindurch stand sie wie auf einem Schlachtfelde in der Wahl zwischen Kloster- und Höllenqualen; die Briefe des weltflüchtigen Hieronymus waren nicht geeignet, sie ausser diesem Dilemma auf die richtige Bahn ihrer weiblichen Bestimmung zu leiten, die Entscheidung zwischen Kranz und Schleier nahte ihrem Ende. Nachdem sie ihren Bruder den Hieronymiten gewonnen, verliess sie eines Morgens heimlich das väterliche Haus; auf dem Wege zum Carmeliterkloster de la encarnacion in Avila war's ihr ein Leid zum Sterben als würde sie zerrissen, keine Liebesthat vollbringe sie, nur eine übermenschliche Gewaltthat gegen sich selbst. Aber sie warf sich Feigheit vor die Entbehrungen zu tragen, dieses Nichts gegen das Dulden Christi, so nahm sie den Schleier ruhig wie nach einer gewonnenen Schlacht. Gehaltvolle Naturen bringt die eigene Schwerkraft am leichtesten von einer momentanen Verirrung zurück. Teresa fühlte bald, sie habe trotz des Widerstrebens doch nur dem innersten Triebe ihres Wesens gehorcht. Rasch wandelten sich ihre Neigungen, an die Stelle des Genusses aus Schmuck und Vergnügen trat Freude über die Freiheit von dem Allen. Leicht wird ihr zu folgen, nie könnte die Einsamkeit sie ermüden, keine Scheu vertreibt sie von fremdem Leiden, da sie ihren Sinn darauf gesetzt hat ewige Güter zu gewinnen, zu leben als wenn nur sie und Gott allein wären. Mit der vollsten Energie ihrer Natur wandte sie sich diesem Ideale zu. Aber die Ebbe und Fluth auch im frömmsten Herzen, das natürliche Widerstreben gegen beständige religiöse Be-

trachtungen, das feine Gefühl für die tiefen Mängel, das die Geläuterten steigend scharfsichtiger macht, die Erkenntniss der unausgefüllten Kluft zwischen Soll und Sein, die Ungeduld mit dem leisen, unmerklichen Werden, erregten ihr Qualen, wie sie Augustin, Luther, Francke[1]) und zahllose Gläubige duldeten, wie sie besonders aus den Klosterzellen von Anfang an in tief ergreifenden Klagen tönen. Dagegen von Anfechtungen aus der sinnlichen Phantasie war sie frei, in dieser Hinsicht habe sie nie das Geringste zu beichten gehabt[2]). — So durchschiffte sie Jahrelang ein stürmisches Meer, fallend, sich ermannend und wieder fallend, sie sehnte sich zu leben, denn sie merkte dass sie es nicht that, sondern nur mit Schatten des Todes rang. Am Irdischen ohne Genüge, in Gott nicht gesättigt, mit dem Bewusstsein den Gedanken an ihn nicht zu verdienen, kam sie bis zum Zweifel an der göttlichen Erbarmung. Alles schien ihr gefahrvoll, Alles ohne Frucht, es sinken ihr die Arme das geringste Gute zu thun, trotz des Weinens über ihre Schuld wurde sie doch nicht besser. Dazu traten schwere Körperleiden, ein Herzübel entwickelte sich, oft fiel sie bewusstlos nieder. Nach vielen Versuchen der Aerzte brachte ihr Vater sie nach Becedas zu einer unwissenden Frau, die Heilung versprach. Aber die Mittel waren so grässlich, dass die Kranke sich nur wunderte nicht todt gemartert zu sein, Nerven- und Brustschmerzen durchwühlten sie Tag und Nacht als würde sie mit spitzen Zähnen zerrissen, sie flüsterte in den furchtbarsten Anfällen das Wort Hiobs, da wir das Gute empfangen haben, sollten wir das Böse nicht auch nehmen. Auch in solcher Leidensgestalt erschütterte sie rohe Gemüther. Der Priester dem sie beichtete gestand ihr, er trage Liebesamulete, ihrem ernsten Worte gehorsam warf er sie von

1) Manche Parallelen bietet A. H. Francke's Bekehrungsgeschichte von ihm selbst beschrieben in Kramer's Beiträgen zur Geschichte A. H. Francke's. 1861. 28 f.

2) Vgl. Passavant, Untersuchungen über Lebensmagnetismus 114.

sich. Ohne Linderung kehrte sie zum Vater zurück, der Spruch der Aerzte nannte sie unheilbar. Einst vier Tage so erstarrt, dass sie die Tropfen glühenden Wachses nicht fühlte, hatte sie schon die letzte Oelung empfangen, schon war ihr Grab im Kloster bereitet, als sie erwachte. Wie ein Knäul zusammengeschrumpft, nur einen Finger der Rechten zu rühren fähig, in einem Leintuche getragen da jede Berührung ihr qualvoll war, so sah sie ihr Kloster wieder; drei Jahre lahm hat sie auf Händen und Füssen wieder gehen gelernt.

Wir wissen aus Pascal, wie sehr die Krankheit den innern Reichthum eines Gemüthes offenbaren, den Sieg des Geistes über die Mächte der Leiblichkeit verherrlichen kann. Teresa war heiter, ihr Verlangen gesund zu werden galt dem Wunsche dann allein zu sein, selbst muthiger erkannte sie: Gott ist ein Freund der muthigen Seelen, die Grosses ins Herz der Sehnsucht fassen, wenn auch die Kraft noch klein, das Herz wie ein Vöglein ist mit schlechten Federn, das matt wird und ruht. Man muss sich nicht begnügen kleine Eidechsen zu jagen, mit dem Hühnerschritt kommt man nicht zur Freiheit des Geistes. Was vergessen zu haben sie gequält, hielt sie klar Andern entgegen: für den Unvollkommnen ist mehr Muth nöthig den Weg der Vollkommenheit zu betreten als Märtyrer zu werden, denn vollkommen wird man langsam, die Welt so wie sie den Anfang sieht will auch gleich das Ziel und erkennt einen Fehler auf tausend Meilen; kaum hat die arme Seele angefangen zu gehen, so soll sie gleich fliegen. — Sie bemerkte, je mehr sie auf den Körper achte und ihn pflege, um so schlimmer werde er, erst als sie sich an die Maxime hielt: mir liegt Nichts am Tode, Nichts an der Ruhe, ich brauche keine Ruhe sondern Kreuz, und die Krankheit vergass, ward es besser. Das Kreuz was sie brauchte bereitete sie sich auch wohl selbst. Das Kloster war ohne Clausur, man liess ihr Freiheit, auch ein harmloser Gebrauch derselben schien ihr ein Missbrauch, für den sie tausendmal die Hölle verdiene. Als

ihr Vater mit dem Schmerze starb, Gott nicht genug gedient zu haben[1]), erfasste sie ein Weh, als würden ihrer Seele die Wurzeln ausgerissen; sie versank in eine Schwermuth, aus der kein Mittel sie zu erheben vermochte, auch Predigten nicht, so wenig sie sonst müde wurde vom Göttlichen reden zu hören, jetzt tönte ihr aus ihnen nur martervoll entgegen wie sie nicht sei; ein freudig und still gelittenes Unrecht würde sie mehr erfriseben als zehn Predigten. In solcher Stimmung trat sie einst in die Capelle vor ein Bild der Geisselung Christi. Das Gefühl wie schlecht sie ihm seine Wunden gedankt spaltete ihr Herz, unter strömenden Thränen knieete sie nieder, er möge sie stärken ihn nicht immer wieder zu beleidigen, sie stürmte im Gebet und wollte nicht aufstehn bis sie erhört sei, es schien ihr eine Krisis zum Frieden; ich wurde besser, sagt sie, immer misstrauischer gegen mich selbst um mich immer vertrauender Gott hinzugeben. — So fand sie Zuversicht da wieder, wo sie Augustinus einst geworden war, dessen Confessionen sie jetzt mit innerer Sympathie als einen Spiegel ihres Seelenkampfes las; sie hatte ihn geliebt als Patron ihres Ordens, jetzt that sie's erst recht als sie sah wie er ein Sünder war, und bei ihm erkannte was der Mensch leidet um den Verlust der Freiheit die er hatte Herr zu sein.

So sehen wir eine Seele bewegt von heiligem Ernste um das ewige Gut; unbestechlich sich richtend wie vor dem Angesichte Gottes ringt sie in heissem Schmerze nach dem, was allen christlichen Kirchen des grössten Schmerzes werth scheint, durch kein äusseres Heilsmittel, keine kirchliche Gnadenspende befriedigt, fremd allem Zählen und Messen kirchlicher Werke, hindringend zu Gott und Christo jenseits jeder menschlichen Vermittelung.

Die Schwierigkeit, ihre innern Erlebnisse — denn nur

---

1) Sie hatte ihn der Mystik gewonnen, sonst mied sie Proselyten zu suchen, dazu gehörten grosse Tugenden, sonst werde man lästig und müsse immer die Frage erwarten, wie sich die Rede von so hohen Dingen mit der eigenen Unbedeutendheit vertrage. Vida 71.

in Stimmungen und Regungen des Herzens bestand ihre Theologie — klar darzustellen, hat Teresa gedrückt, sie erfuhr, wie wenig die Zunge das Herz erreicht; nicht bloss Dichter wissen, dass zu Vielem uns die Menschensprache die Mittel versagt das so in unser Brust gefangen bleiben muss, auch Philosophen erkennen wie schwer es ist Affecte und Empfindungen für klare Definitionen zu zergliedern[1]). Den Hieroglyphen Teresa's möglichst angeschlossen, werde ich oft nur andeuten können bis wohin die Linie des Verstehens reicht, der Versicherung des Luis de Leon mich tröstend, wie wer Tanzende sieht ohne die regierenden Töne zu hören sie für unsinnig halten muss, so wer Werke dieses Geistes betrachtet ohne Ahnung dessen was sie erfüllt[2]).

An der mystischen Tradition seit Bernhard, Bonaventura, Gerson nahm Teresa durch Osuna's Anleitung zum Gebete des Herzens Theil[3]). Aber zu reich und zu wahr zum Nach-

---

1) Trendelenburg, Ueber das Element der Definition in Leibnitz' Philosophie. Monatsberichte der Berliner Academie. 1860. S. 383.

2) Leon traduccion del libro de los cantares prologo. Als grösster religiöser Lyriker und — so selten diese Verbindung ist — bedeutender Exeget Spaniens, verdiente Fray Luis de Leon ein erneutes Andenken.

3) Abecedario espiritual compuesto por el padre Fray Francisco de Osuna VI. partes 1538—54. 4. Nur der dritte Theil dieses merkwürdigen Andachtsbuches ist der Lehre vom Gebet der Sammlung gewidmet, die es beschreibt als un pensar hombre que esta delante de Dios y que siempre nos ve, delante del cual debiamos estar tan quietos y compuestos de dentro y de fuera como los pajes que estan delante de su señor suspensos en el y muy atentos para lo que manda. Die übrigen enthalten Betrachtungen über die Passion, die Wunden Christi, andere religiöse Dogmen und Gebote und eine mehr systematische Abhandlung über die Liebe Gottes. Mit freigebiger Hand und geschmackvoller Wahl wird aus Augustin und den mittelalterlichen Mystikern geschöpft. Die Schriftkunde setzt nicht weniger in Erstaunen als die Art der Benutzung. Mit Allegorien wird maasslos gespielt, bald geistreich, bald bis zur Widerwärtigkeit abgeschmackt. Neben apocryphischen Fabeln und Etymologien im Stile der Legenda aurea stehen Betrachtungen wie sie die Nachfolge Christi und Arndts wahres Christenthum bieten; wo die Kunst gelehrt wird alles innere und äussere Gut und Leid sich zur Hinweisung nach Oben zu machen wahrhaft erbauend. Der Grundton

sprechen und Nachmachen empfängt das Fremde im Medium ihrer eigenen Erfahrung den Character des Eigenen, die Frische des Selbsterlebten, man fühlt überall diesen lebendigen Boden.

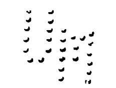
Sie nimmt ihren Ausgangspunct vom Gebete, diesem Herzschlage der Frömmigkeit. Es wird gefasst als die starke Säule woran die Seele sich hält, der königliche Weg zum Himmel, der freundschaftliche Verkehr mit ihm, von dem wir wissen dass er uns liebe. Bekennt man Staub und Asche zu sein so muss man gleich ihr ruhen in der Selbsterkenntniss, will aber der liebliche Hauch des Geistes die Seele erheben und in das Herz Gottes versetzen, dann muss sie folgen im Gebet. Nicht Verlust ist's sondern Gewinn, kein Umsonstarbeiten sondern wie ein Sohn die Felder des Vaters bestellt und zwar am Abend keinen Tagelohn empfängt, doch am Schlusse des Jahres das Ganze. Wer recht betet arbeitet innerlich unverändert im Frühlinge, im Herbste, wie die Ameise um Vorrath für den Winter für die Zeit der Ueberschwemmung, damit sie nicht Hungers sterbe, denn er erwartet den Sturm des Todes und des Gerichts. — Den Stufengang des Gebetslebens beginnt das Gebet der Sammlung (oracion de recogimiento). Nicht bedenken mit wem man spricht, noch wen man bittet ist kein Gebet; da redet man mit Gott wie der Herr mit dem Sclaven, wobei es allerdings nur darauf ankommt, was einer sagt; der Sclave weiss dann schon von früher was zu thun ist. Im Verhältniss zum Unendlichen wäre das Bestialität. Um so zu bedenken hat die Seele sich zu sammeln, in sich einzukehren mit andern

---

ist das Dürsten der Seele nach dem lebendigen Gott wie ein dürres Land: lo que mas desean los justos mientras viven es amar a Dios, esto desean, esto buscan, por esto suspiran y trabajan, y jamas piensan aver lo alcanzado sin que mas lo deseasen. An christlichem Gehalte ist das Werk den widerlichen Producten der heutigen marianischen Erbauungslitteratur unvergleichlich überlegen. Es gehört ausser Spanien zu den grössten litterarischen Seltenheiten, ich benutzte das Exemplar der hiesigen kaiserlichen Hofbibliothek.

Sinnen als den äussern zu wirken, von ihrem Getümmel geschieden löst sie dieselben so von sich ab, dass sie mit Freuden die Augen schliesst, nicht sehen, hören, sinnlich erkennen will, um sich ganz mit Gott beschäftigen zu können. — In dieser Selbstvertiefung erkennt man sich selbst, aber keine Seele ist so gigantisch, dass sie ihrer sich überheben könnte, dass sie nicht wieder Kind werden müsste. Die erste Stufe mit ihrer Selbst- und Sündenerkenntniss ist das Brod, mit dem alle köstlichen Speisen der höhern Stufen genossen werden müssen, um sie vertragen zu können. Teresa sammelte sich am liebsten durch Lesen, sie konnte sich nicht in sich zusammenschliessen ohne tausend Nichtigkeiten einzuschliessen, und fürchtete Betrachtung ohne Buch wie eine Schlacht mit vielem Volke; das Buch war ihr dann ein Schild, durch den sie alle Schläge der Gedanken auffing, den in alle Winde zerstreuten Geist wie mit süssem Schmeichelworte heim rief. Ein Gefühl der Sicherheit kam über sie. Sie las dann wenig, nicht immer Gleiches, die Seelen können nicht immer eine Speise essen, wie im Himmel viele Wohnungen, sind zum Himmel viele Wege. Einige fördert nur die Betrachtung von Tod, Himmel, Hölle, Andere bei der Macht und Grösse des Schöpfers und der Creaturen zu weilen, doch am sichersten führe sie das Leben Jesu zum Ziele, die innere Vergegenwärtigung dessen von dem uns Alles gekommen ist; die Passion benutzte sie dazu gern, schon als Kind gewöhnt beim Abendgebete einige Minuten daran zu denken. Oft dienten ihr Bilder Christi als Magnete der Seele oder der Anblick von Feldern und Blumen, als Zeugnissen des Schöpfers. Ihr Lieblingselement war das Wasser, das sie sinnend betrachtete um die Geheimnisse darin zu ergründen, die uns fördern können.[1]. — Sie

1) Nach dem Vorgange Osunas: si formases en ti notitia de un aguila que viste muy alto bolar, luego debes encumbrar tu sobre esta notitia tu deseo de bolar con el amor al cielo, a ver el vuelo de los serafines por fe. Produces en ti amor de algunes flores y cosas agradables que viste, a las males se inclina tu aficion, sobre este amor en-



hatte erfahren wie viel auf diesen Anfang ankomme, man müsse es wagen sich mit Petrus in's Meer zu stürzen, um den Frieden, wo dem Herzen Nichts mangelt. Oft gelingts nicht bald, der innere Brunnen scheint leer, Alles so dürr dass kein guter Gedanke uns erquickt; wer dann nicht trostlos wird weil er weiss er dient einem grossen Herrscher, hat ein gut Theil des Wegs zur Vollkommenheit zurückgelegt. Spielen körperliche Zustände in diese Verstimmung hinein, so muss man dem Körper um der Liebe Gottes willen dienen.

Ein spanisches Sprüchwort jener Zeit: Hast du gebetet, so hast du recht gebetet, stellt die frechste Veräusserlichung der Gottesgemeinschaft zu einem plappernden Werkdienste dar, wo man die Kugeln des Rosenkranzes abrollte auf den Strassen, bei den Gelagen, in den Kirchen, bei den Stiergefechten und so sich um jede Fähigkeit brachte den Geist wahrhaft zu erheben. Teresa setzt diesem Greuel die Wahrheit entgegen, sie trachtet nach dem was Luther die rechte Meisterschaft nennt ein Vaterunser ohne Einfälle beten zu können, und dringt daher auf ein Sichselberergreifen wie es Sokrates im Phädon, wie es Tauler empfiehlt. Ist man seiner mächtig geworden in der Richtung auf Gott, dann bedeutet ein herbeiflatterndes Phantasiebild nichts[1]).

Höher aber fühlte sie sich im Gebete der Ruhe (oracion de quietud), einem Zustande wo ohne viel Nachdenken, ohne weitgesuchte Reflexionen, der Wille von der Herrlichkeit Gottes ergriffen in ihm ruht, gefangen von dem den er liebt, so gebunden dass ihm in keinem Momente Freiheit bleibt etwas Anderes als Christus zu lieben. Der Mensch

---

eumbra el deseo a la floresta celestial, donde entre los lirios y azucenas, que son los santos se apacienta el esposo hasta que se allegue el dia del juicio. III, 26.

1) An die Fragen von der sittlichen Bedeutung der Zerstreuungen während des Betens schlossen sich später die auf andere Gegenstände übertragenen Sätze von dem Werthe der Intention, vom Erfordernisse der Zustimmung zur freien That.

weiss sich dann Gott so nahe, dass er keine Boten an ihn zu schicken braucht, nicht Büssungen, nicht lange Gebetsformeln, mit einem Senken des Auges sagt man mehr, als mit dem Durchstöbern der ganzen Rhetorik; gelehrte Reden, ein weitläuftiges Credo, gleichen dem dicken Holze, das dieses von Gott entzündete Feuer erstickt. Erzwingen lässt sich diese Gluth nicht, ist sie herbeigezogen so bleibt sie wirkungslos, ist sie ächt so folgt eine unbeschreibliche innere Befriedigung, die von der Sünde gebildete Leere erfüllt das Göttliche, die Seele schwillt, das Herz wird weiter, man weiss nicht wie es kam, was zu thun, zu bitten, zu suchen ist, alles scheint gefunden, die Sehnsucht zu enden, man sagt mit Petrus: hier lasst uns Hütten bauen. Eine ungekannte Freiheit im Dienste Gottes vertreibt die Furcht vor Hölle und Leiden, Thorheit scheint's nur daran zu denken, man erschrickt die göttliche Vollkommenheit so klar zu sehn und behält doch tiefere Demuth als sie je die Rathschläglein (consideracioncillas) des Verstandes, des geschwätzigen, klappernden Müllers hervorbringen könnten; aus der Ruhe des Willens in Gott geht die Einigung mit dem göttlichen Willen hervor.

In so eigenthümlicher Weise entwickelt Teresa was Augustinus an der bekannten Stelle der Confessionen von dem Ruhen unseres unruhigen Herzens sagt.[1]) Die Einwirkung von Gott aus auf den Frommen erscheint ihr hinreissend, wie in der Einigung der Geisteskräfte (union de las potencias) noch mehr; die Thätigkeit des Willens ist nach einzelnen Momenten nicht mehr zu unterscheiden, das Erkennen ist wie ein Erstaunen, Gedächtniss, Nachdenken, Sinne treten

1) Wie viel mehr müsste dem Menschen und zumal uns Christen von göttlicher Offenbarung zu Theil werden, wenn er nur öfter als es geschieht es sich angelegen sein liesse, aus der Zerstreuung des Lebens sich zurückzuziehen und sich in sich selbst zu vertiefen, wenn wir nicht bloss mit Menschen von Gott, sondern auch mit Gott über Gott und uns selbst redeten, die Menschen kommen mir unaussprechlich zerstreut vor, sagt Jacobi, alle reden und keiner horcht. Tholuck, Mystik, 29.

zurück hinter dem Vollgenuss der Seele, die mehr liebt als sie versteht. Der Traum der Geisteskräfte (sueño de las potencias) ist ein religiöses Leben, bei dem die Urkraft des Geistes so präponderirt, dass seine Aeusserungen durch die Grundkräfte fast unmerklich werden, zu sterben scheinen im Schmecken Gottes. Als Teresa es zum ersten Male empfand, verstummte sie, erst allmälig fand sie unvollkommene Gleichnisse dafür dass Gott auf die tiefste Einheit ihres Geistes wirke. Das Wie ist unbegreiflich, für die innere Seligkeit fehlt ihr Maass und Wort, sie möchte Alle sähen ihre Herrlichkeit, sie wäre ganz Zunge um ihn zu loben, dem sie tausend heilige Dummheiten zuruft. Aus Gott schöpft sie Kraft freudig tausend Martern für den Herrn zu dulden wie einst die Märtyrer, die unter allen Qualen Nichts aus sich thaten. Ueberlassen den Armen Gottes ist sie zufrieden, will er sie gen Himmel führen so geht sie, in die Hölle, es macht ihr keinen Schmerz denn ihr Kleinod begleitet sie, will er sie aus dem Leben nehmen, soll sie tausend Jahre leben, Alles ist gut.

Oft plötzlich, unter einer Menschenmenge, bei dem Hören eines Schriftwortes, oder nur daran denkend wie Nichts sie sei, ergriff sie Entzückung (arrobamiento); es war dann als bräche ein Funken im Centrum der Seele in Alles verzehrende Flammen aus, todt für die Aussenwelt ist sie für das Göttliche voll Licht und Leben. Wie die Dünste von den Wolken hinaufgeführt werden, so dränge sie Alles zu Gott, unfähig zum Widerstande sei ihr als hebe ein Adler sie empor. Mit unendlicher Lust durchströmte sie das Gefühl ihrer Freiheit, ihrer Herrschaft. Sie gebraucht das Bild, der Commandant der Festung ihres Innern sei auf den höchsten Thurm erhoben und habe da siegreich die Fahne für Christum aufgepflanzt; gegen einen Tropfen dieses Genusses ist der Besitz aller Reiche nichts. Dabei war das Bewusstsein für die Aussenwelt geschlossen oder so getrübt, dass nah gesprochene Worte aus weiter Ferne zu tönen schienen, der Körper war erstarrt, die Pulse still, die Hände nicht zu be-

wegen, oft wie Stäbe ausgereckt, zu sprechen wäre unmöglich, das Gewicht des Körpers scheint geschwunden.[1]) Oft Tagelang dauerte der Zustand, heftige Schmerzen folgten ihm. Aber der Geist sieht sein göttliches Erkennen so gesteigert wie Jemand, der nur das Alphabet kannte und nun ohne zu wissen wie alle Weisheit besitzt, gegen die empfundene Lebenswahrheit gilt ihm alles Andere wie Kinderspiel. Teresa lachte dann über den Amtsdünkel der Geistlichen, die in einem Tage in solcher Schule weiter kommen würden als in zehn Jahren, vor der Sünde so grauend; dass sie in die Wüste fliehen möchte, lechzt sie doch mitten in die Welt zu treten, um etwas für Gott thun zu können, nicht bloss Worte zu haben, nicht bloss ohne Erwiderung zu nehmen. Nachdem sie von dieser Warte herab das Göttliche geschaut schien ihr die Leiblichkeit mit ihren Forderungen wie eine Kette, gleich einem in Feindesland Verkauften, ohne Genossen die mit ihm klagen und bitten, fleht sie mit Paulus um Freiheit, „wie muss der vom Leben gelitten haben, in dem das Feuer noch ganz anders brannte wie in mir, es war ein stetes Martyrium.“

Abgesehen von den leiblichen Erscheinungen, die Teresa's Herzleiden mit hervorrufen mochte[2]), ist doch eine solche Concentration des Innern, diese Erhebung über uns selbst nicht ohne Analogien[3]). Schon irdische Freude strömt Gluthen ins Herz, bringt Vergessen im Entzücken, die mensch-

1) Aehnliche leibliche Erscheinungen begleiten häufig solche Zustände (Tertullian de anima. c. 49.), so lag Loyola oft lange wie todt, nur ein leises Klopfen des Herzens verrieth das Leben, Ribadeneira Vita II. c. 12. Juan de Palafox kannte einen Weltgeistlichen, den bei dem Hören der Messe der Geist so entzündete, dass der Körper bebte wie ein Rohr das der Wind trifft. not. al. 32. Wollte man doch noch Pius VII. vor dem Sanctissimum schweben gesehen haben.

2) Ribera hat gewagt zu behaupten, T. sei körperlich ganz gesund gewesen. I. c. 2.

3) Die Nähe und Liebe eines geistreichen Menschen reisst den Einzelnen mit sich fort und erhebt seine Freiheit ohne sie aufzuheben, und Gottes Nähe muss sie nicht hinreissend sein? Hase, Gnosis III. 260.

liche Liebe beginnt mit begeisterter Erhebung, wie viel mehr die göttliche, und wo sie mit ursprünglicher Gewalt den Menschen besitzt, wie es unleugbar bei Teresa der Fall ist, da mögen dann Momente durchlebt werden, Silberblicke des religiösen Genius, in denen man die zukünftige Vollendung ahnt. Wie es sinnliche Wahrnehmungen ohne Bewusstsein giebt, so auch geistige, der religiöse Geist mag in hoher Steigerung Anschauungen gewinnen, vor denen man erschrickt, wenn sie ins Bewusstsein treten, von denen man nicht weiss woher.

Die Empfänglichkeit für solche Erhebungen steigerte sich bei Teresa; das Kinderlied vean te mis ojos, dulce Jesus bueno, wurde neben ihr gesungen, das veni creator, sie übersetzte die Worte in ihre Sprache, der Inhalt berührte sie überwältigend, auf der Stelle sank sie wie todt zusammen. Nur andere Bezeichnungen der Entzückung sind die Erhebung (suspension), die Entreissung (arrebatamiento), der Flug des Geistes (vuelo de espiritu), das Drängen des Geistes (impetu de espiritu). Hoch lodert die innere Flamme in der Liebeswunde (herida de amor); durch die Seele scheint ein Pfeil des Verlangens zu dringen, aus dem süsser, seliger Schmerz fliesst, süss im Zuge zu dem Freunde, Schmerz um die Gebundenheit an die Wand des Leibes; wie der Hirsch schreit nach frischem Wasser so sucht die Seele die Verklärung überirdischer Auflösung. Teresa fühlte nur den Besitz des Gutes aller Güter, auszudrücken was sie empfand war ihr unmöglich, jeder Versuch dazu Störung und Qual; sie fand keine Gedanken noch Worte, nur sich Luft zu machen stiess sie wie die Zungenredner sinnlose Laute aus. Das Wesen Gottes wurde sie tiefer inne, als durch Denken und Schliessen in tausend Jahren, indem er die Seele wie einen Kristall durchleuchtet, die ganz klar sein Licht zu empfangen, einzig ein Gefäss der Frömmigkeit ist. Ihr altes Selbst kennt sie so wenig wieder wie der Schmetterling die Raupe; der Eindruck bleibt unverlöschlich; mit einem nie gekannten Heldenmuthe möchte man tausend Tode

für Gott sterben, sich in Stücke zerreissen für ihn, damit auch die Andern reich würden an Abscheu vor dem Bösen, an Erkenntniss des Ewigen. Ist die Vereinigung der Liebe nicht vorübergehend sondern stetig, so bezeichnet sie Teresa als die geistige Vermählung (desposorio espiritual). Die Seele kann nun nicht ungeeint mehr leben, wie ein Tropfen im Meer, wie zwei Lichter in einem Scheine, er ist das Leben ihres Lebens geworden, und in unerschütterlichem Frieden voll Kraft und Frische wird ihr Tod zur milden Entzückung.

Aus all diesen Erquickungen geht auf jeder Stufe eine Mehrung der reinen Liebe zu Gott hervor weil er Gott ist, ihr Gut, ihr Schöpfer, ihr Himmel, einzig, ewig liebenswerth. Sie ist die Herrin aller Elemente der Welt, wer sie hat ist über Alles erhoben, keine Fluthen können dieses Feuer löschen, das Meer der Versuchungen mag herankommen: sie überwindet alle. Sie beseitigt das Haften an den Kreaturen; denn das ist freilich keine rechte Ablösung von der Welt mit ihr brechen weil man doch einmal davon muss, dauerte das Dasein hier auch ewig, so macht reine Liebe sich doch nichts aus ihr, froh des Tausches für seine Liebe die unsre dahin zu geben mit dem Nichts das All kaufend. Solche königliche Herzen haben erst Liebe zu den Menschen, durch den Körper dringend sehen sie auf die Seele ob da Nichts zu lieben ist, und entdecken sie auch nur im Princip eine Anlage, worin sie wie in einer Mine Gold finden könnten wenn sie graben wollten, so ist ihnen keine Mühe leid; sie wissen der Lohn der Liebe zum Nächsten ist Erhöhung der Gottesliebe auf tausendfache Art, so dass wir das Gut und die Wurzel behaltend immer wieder Früchte und Zinsen geben können.

Man wird es diesen unvollkommenen Andeutungen absehn können, welch ein Geist in der spanischen Mystik weht, wie kräftig sie in aller Weichheit des Gefühles den Kern der Frömmigkeit festhält; ihre eigenen Bahnen in dem grossen Reiche der Kirche beschreibend, bringt sie das Princip der Gottesliebe zu energischer Geltung, dringt in sein

Wesen ein und versteht seine Gewalt, es wird ihr der Schlüssel zum Begreifen von Sünde, Busse, Erlösung, Heil und Seligkeit. Man bemerkt wie wenig Raum in den entscheidenden Beziehungen den Heiligen, selbst der Madonna bleibt. Nichts deutet auf Opposition[1]), aber was die reformatorische Opposition nach einer Seite hin erstrebte, findet sich hier ohne alle Reflexion, das ganze Heilswerk wird nur zwischen Gott und der Seele vollzogen, ihm tritt sie verantwortlich gegenüber, aus der Gemeinschaft mit ihm quillt ihr Friede und Genüge, ausser ihr hat sie Schmerz und Tod. Selbstlieben, Selbstleiden ist die Losung, das volle Herz hingebend wird ein Ziel erreicht, das sich nicht höher fassen, nicht strenger und zugleich lockender vorhalten lässt. Jedenfalls waren hier trotz der ascetischen Einseitigkeit vom johanneischen Christenthum bedeutende Elemente festgehalten, die Geist und Leben entzündend der stillen, in sich versenkten Frömmigkeit genügen konnten[2]).

Teresa ist von Ueberschätzung einzelner Aeusserungen ihres hochgespannten Gefühlslebens weit entfernt. Die Vollkommenheit besteht nicht in Entzückungen, vielmehr in der Conformität unsres Willens mit dem göttlichen, gewonnen durch selbstverläugnende Arbeit der Liebe. Nicht Genuss ist das Ziel, sondern Stärkung unsrer Schwachheit in der Nachfolge Christi um Seelen zu retten. Ein Tag demüthiger Selbsterkenntniss ist mehr werth als viele der Entzückung. Das Heil ist für Alle, seine Bedingung gilt Allen, wer wahrhaft liebt thuts allerorten, denkt allenthalben an den Geliebten, keiner Einsamkeit bedürftig,

1) Nur gelegentlich erhebt sich leise Klage über das Verbrennen der Ketzer: dice san Pablo recebid al enfermo en la fe; el muy benigno apostol sabia muy bien curar a los, que tenian enferma la fe, porque con sana doctrina y dulces amonestaciones, y fervientes oraciones los reduzia a fe, no con decilles herege herege, ni los amenazaba con el fuego. Osuna Abecedario VI, p. 22.

2) Die Mystiker haben in der Liebe fast dasselbe Princip, welches der Protestantismus im Glauben gefunden hat. Hase.

erprobt sich sein Muth mitten im Kampfe. — Sie warnt vor jedem absichtlichen Hervorrufenwollen derartiger Empfindungen.

Der Ausgangspunkt des höchsten Glücks war Teresa zugleich der des Schmerzes. Es ist dem Menschen, den einmal ein wilder Zug zum Reiche der Sünde geführt hat, unmöglich beständig auf den Höhen der Gottesliebe die Luft des Göttlichen zu athmen. Weil er das wahre Gut schmeckte beugt ihn der gewöhnliche, schlaffe, kriechende Zustand nur tiefer. Dazu kommt noch die Eigenthümlichkeit des Spaniers: er besitzt eine Schnellkraft, Reizbarkeit und Beweglichkeit der Seelenvermögen, wie sie der Nordländer nicht ahnt. Sein Streben und Wollen ist überall im höchsten Grade decidirt, die Gefühle schlagen ihm in ihr Gegentheil um ohne lange Reihen von Mittelstufen wie bei uns zu durchlaufen. Verzehrendes Feuer der Empfindung liegt neben eisiger Kälte[1]).

So wird die Selbstschilderung Teresa's begreiflich: über ihren Zustand erschreckend wisse sie nicht woher die Tugenden kämen, die kein mühselig erkämpftes Gut seien. Fast ununterbrochen bleibe ihr der Gedanke an Gott, auch mit ganz andern Dingen beschäftigt, wer ihn aufwecke könne sie nicht sagen. Dann aber kämen Tage, wo alles Höhere verschwunden, selbst das Gedächtniss daran erloschen sei wie der Pfeil in der Luft keine Spur lässt. Im Traume scheine sie sich, unter steigenden Körperleiden und verwirrtem Denken wisse sie nicht wie sie lebe. Lese sie, so sei Alles dunkel, ohne Muth zur Tugend erkenne sie die Fehlermenge, der gewohnte hohe Geist fliehe vor der geringsten Versuchung, vor dem Murren der Welt, das Haupt der Seele ist von Wolken erfüllt durch Weibergeschwätz.

In solchen Momenten meinte sie sich getäuscht, Alle die ihr glaubten betrogen zu haben, nur die Erfahrung der sittlichen Wirkungen trieb den Gedanken an dämonische Mächte

---

1) Schack, Geschichte der dramat. Literat. in Span. II. 246.

zurück, der Teufel könne ihrer Seele nicht solche Güter gegeben haben um sie dadurch zu verderben, ein solcher Dummkopf sei er nicht.

Jahrelang hatten sie die Wellen ihres innern Lebens hinauf- und hinabgetragen als es sich zu Visionen steigerte. In der Ekstase meist nach der Communion, die ihr volles Gesundheitsgefühl gab, traten sie ein in verschiedener Art. Von den intellectuellen (visiones intelectuales) hat sie die phantastischen (imaginarias) dunkel unterschieden. Nur uneigentlich lassen sich die ersteren als Visionen bezeichnen. Sie sah dabei Nichts weder innerlich noch äusserlich, kein Einzelnes stellte sich dem Geistesauge dar, sie empfand nur das Dasein eines Objectes in sich „wie Jemand die Berührung eines Andern merken würde, falls er ihn auch im dunkeln Zimmer nicht sähe.“ Wie ein Wetterleuchten durchzuckt sie die Empfindung, bleibt jedoch der Seele unvergesslich. So fühlte sie einst Christum neben sich, erschrak anfangs, weinte, dann wich die Furcht der Gewissheit, er sei Zeuge ihres Thuns; lange dauerte die Gemeinschaft, man fragte wie Christus aussehe, sie hatte keine Gestalt gesehn. Dennoch wird sie nicht müde sich der Schönheit des Erlösers zu freuen, der als Gottmensch sich unsrer Schwachheit nicht schämt, unser Elend kennt. Einst sieht sie bei der Herzogin von Alba eine Menge Diamanten, muss aber lachen bei dem Gedanken sich auch nur das Geringste daraus zu machen, indem sie ihn dagegen hält. Und wenn es keinen Glauben gäbe, der uns lehrt dass er ist und man an ihn glauben muss, so würde sie ihn von diesem Momente an anbeten wie Jakob seit er die Himmelsleiter sah. — Aus solchen Andeutungen erhellt wohl, dass diese Gesichte nur plötzlich, unwillkürlich auftauchende Gefühle der Gottes- und Christusgemeinschaft von besonderer Intensität sind, worin sie wie Paulus erkannte, sie lebe nicht, rede nicht, wolle nicht, ein Anderer in ihr regiere, kräftige sie, die wie ausser sich sei.

In den eigentlichen Visionen tritt die plastische Thätig-

keit der Phantasie hervor. Ihre Seele sieht sie wie einen Spiegel ohne Rücken und Seiten oben, unten, in der Mitte das Bild Christi, bei der Sünde wieder von Nebeln und Dünsten überzogen. — Sie erblickt sich allein in einer wüsten Ebene, wo zahllose Menschen mit Lanzen und Dolchen sie tödten wollen, Niemand kann helfen, da reicht ihr Christus von oben die Hand, Nichts fürchtet sie mehr. — Ein Engel, klein und schönen Angesichts, trug einen goldnen Pfeil mit feuriger Spitze in der Hand, wiederholt stiess er ihr den tief ins Herz. — Der Thron Gottes wird von ihr genau nach der apokalyptischen Zeichnung gesehen, die Trinität, die menschliche Natur Christi. Maria stand einst nach einer Beichte im Dominicanerkloster neben ihr, bekleidete sie mit einem weissen Gewande und einer Kette von Edelsteinen, sie sah seitdem an dem Kreuze das sie trug die Diamanten des Paradieses, wie Catharina von Siena allein den Verlobungsring Christi, allen Andern war es unverändert. — Die in Licht getauchte Bilderwelt nahm ihr den früheren Geschmack an Feldern, Wasser, Blumen, Duft, Musik; nie erbat sie Gesichte neugierig obgleich sie ein Mittel zur Beseligung darin sah, „ich bin so elend, die Guten brauchen der Art nichts um Gott zu dienen." Es zeugt für die Kraft ihrer Frömmigkeit, dass das hineinspielende phantastische Element sie nicht gehemmt hat. Unkundig der Macht der Phantasie bei hoch gesteigertem Seelenleben hält sie es für unmöglich sich solche Gestalten mit Absicht einzubilden, deren Glanz und Reinheit Alles übersteige; dennoch ist bei einigen Visionen die Form schon aus demjenigen zu erklären, was wir darüber erfahren. Die Madonna, die sie auf dem Stuhle der Priorin im Chor sah, trug genau die Züge eines ihr kurz zuvor geschenkten Bildes. Christus in der Hostie mit der Dornenkrone, in Gethsemane glich den ihr bekannten Darstellungen; in einer grauenvollen Vision des Fegefeuers wirrte sich nur zusammen, was sie kurz vorher in vielen Büchern über die Qualen jenes Ortes gelesen. Wo dies nicht nachweisbar ist, sind ihr wie

so vielen Heiligen des Mittelalters „durch unwillkürliche Poesie die Gedanken ihres Herzens zu Geistern geworden, die sie ausser sich sieht, unfähig das wache Traumleben zu durchbrechen, die hinausgeworfenen Strahlen ihres Ich als solche zu erkennen, und den Grund dieser Zustände in einer solchen Uebermacht des Reizes von Innen heraus zu sehen, dass die davon ergriffenen Sinnennerven dieselbe Function verrichten, als wenn der entsprechende äussere Gegenstand ihn hervorgerufen hätte[1].“ — Was die Heiligen und Christus sprechen ist ganz wie Teresa denkt, meist Schriftworte prophetischen Stils, deren Anknüpfungspunkte nicht fern liegen. So sagt Christus: „ihr Menschenkinder, wie lange wollt ihr hartherzig sein, alles Elend der Welt kommt daher dass man die Schrift nicht kennt, von der kein Titel vergehn wird. Wie wenige haben mich lieb, thäten sie es, so würde ich ihnen meine Geheimnisse nicht verhüllen, weisst du was mich lieben ist? Alles für Lüge achten was mir nicht gefällt.“ — Sie will einige Freundschaften nicht aufgeben, und bewegt die Sache im Gebet, da wird gesagt, „nicht mit Menschen, mit Engeln sollst du verkehren.“ — Auch abgeschmackte Worte kommen vor, da der Kälte wegen eine Reise verschoben werden soll: fürchte dich nicht, ich bin deine Wärme[2]).

Sie gesteht, auch in der Seele staunenerregende Geheimnisse wahrzunehmen; wir einfältigen Hirtenkinder meinten Wunder wie viel von Gottes Grösse begriffen zu haben, Nichts sei es, und wie uns selbst grosse, unverstandene Ge-

1) Hase, die Jungfrau von Orleans, 2. Aufl. 1861. 84 fg. Leibnitz urtheilte über ähnliche Erscheinungen: ich bewundere die Natur des menschlichen Geistes, von welchem wir alle Anlagen und Kräfte nicht kennen. Wenn wir solche Personen antreffen, so sollen wir weit entfernt sein sie zu schelten und ändern zu wollen, sie vielmehr in dieser schönen Verfassung des Geistes zu erhalten wünschen, wie man eine Seltenheit oder ein Kabinetsstück aufbewahrt. Guhrauer Biographie II. 42.

2) Um den Spott über solche Worte Christi nicht herauszufordern, verhinderte man ihr Bekanntwerden.

heimnisse. Aber fern liegt ihr die psychologische Erklärung dieser Laute, sie sieht mit ihrer Zeit darin Himmelsstimmen, Offenbarungen Christi; Ruhe, innere Sicherheit gräbt sich so der Seele ein. Und gewiss sie kann nicht anders als gegen alle Gelehrten der Welt behaupten sie gehört zu haben, nur dass die Region des Ursprungs nicht oben ist, sondern das eigene Herz. Aus seinem Schatze durch die religiöse Begeisterung hervorgerufen, erscheinen sie ihm als objective Macht und wirken durch Inhalt und entgegenkommende Stimmung[1]), erhebend, ja entscheidend. So Augustin's tolle lege, so Luther's Geistesgruss auf der scala santa, so nach strafendem Vorhalten an Columbus das fürchte dich nicht, alle deine Sorgen sind in Marmor eingehauen, als ihm in Veragua alle Hoffnung des Entrinnens gestorben war[2]). Indess nach sittlichem Massstabe erschien das Factum allein ihr nicht von so grosser Bedeutung, auch wenn Christus mit uns spricht, glaube keiner schon desshalb besser zu sein, auch zu den Pharisäern hat er gesprochen. Ein sicheres Criterium in solchem Geistesgeflüster ist die Harmonie des Vernommenen mit der Schrift und dem Glauben der katholischen Kirche, „wenn ich tausend Worte hörte und sähe alle Himmel offen, und ein Titel des Glaubens würde dadurch verletzt, so wüsste ich ohne Doctoren und Argumente, dass Alles vom Teufel ist.“

Seltener kommen Erscheinungen des Hellsehns bei ihr vor; sie verbarg derartige Kunde den Betreffenden aus sittlichen Rücksichten, doch war ihr Glaube an die Erfüllung des Gesehenen fest. Ein Gleiches hätte sie am liebsten mit den Visionen gethan, dem stand die Beichte entgegen, sie zu bekennen quälte sie mehr als wirkliche Sünden; ihr edles Zartgefühl fürchtet das Urtheil und das Geschwätz der Unkundigen, den Spott der eigene Stolz, „je weniger die

---

1) Fehlte die, so wurden sie schnell vergessen, wie sie selbst sagt.

2) Navarete Colecion de los viages que hicieron los Españoles. Madrid 1825. I. 303.

Welt von dergleichen erfährt desto ruhiger, gesammelter, geförderter vergeht das Leben. Man verliert in ihr mehr mit solchen Dingen als man gewinnt, glauben zwanzig, so schimpfen zwanzig tausend.“ Mit Geheimniss umgab sie daher sich und ihre Papiere, als die Fürstin Eboli sie um ein auf Befehl des Beichtvaters geschriebenes Heft bat, widerstrebte sie, gab es die Heftiggewordene zu beruhigen hin doch zum alleinigen Gebrauche. Aber in einer Gesellschaft unter Glockengeklingel und Gelächter ward es vorgelesen, das Gerücht verzerrte die Dinge ins Unglaubliche. Teresa fand nach dem ersten Thränen, dieser Traum sei der Angst nicht werth, man erwache und Alles sei Nichts; sie benutzt die Gelegenheit durch Feindesliebe besser zu werden.

Anders war ihre Stellung dem Urtheile der Kirche gegenüber. Die Möglichkeit von Offenbarungen war zugestanden, ja die volle Heilsgewissheit auf Erden an dieselben gebunden. Ob aber was Teresa erfahren in die Kategorie der wirklichen Offenbarungen gehöre war eben die Frage. Die kritischen Bedenken dagegen sind doch stärker als man von Spanien erwarten sollte. Es wird versichert die Meisten, auch solche auf die Rücksicht zu nehmen der Mühe lohnte, hielten Alles für Faselei eines phantastischen Weibes, das besser sein wolle als Andere[1]). Nicht ganz grundlos ist das Vorurtheil. Schon Bonaventura beklagt die aus Sucht nach Visionen hervorgegangenen Tollheiten, sie kamen damals oft genug vor; Menschen der Art erfüllte ein geistlicher Hochmuth, der meinte nur in seiner Hütte scheine die Sonne. So unwissend, dass sie mit Mühe ihr Neues Testament lasen, hegten sie eine Verachtung gegen Theologen, dass man lieber einem Bären begegnen wollte, dem seine Jungen geraubt seien, als diesen Idolen. Der Prätension der Inspiration waren Einfälle und Träume Regungen Gottes, ohne sie wollten sie kein gutes Werk thun, mit ihnen Alles. Sie achten

---

1) Dieses Orakel hat Heinroth bekräftigt. Geschichte des Mysticismus. 420.

sich durch den Geist befreit von den Geboten dessen, den sie so liebten, dass sie auch seine Gebote brechend doch seine Liebe nicht verlieren könnten. Für solche Verirrungen war freilich die Bezeichnung der Faselei viel zu mild, sie sind der frechste Libertinismus. Aber auch schmachvoller Betrug hatte sich dieses Gebietes bemächtigt, Teresa kannte darüber entsetzliche Dinge. Man schwankt bei dem Lesen solcher Geschichten wie bei den Hexenprocessen, ob nicht Wahnsinn in die Täuschungen hineinspielte. Alle äussern Erscheinungen der Ekstase waren genau copirt, die Starrsucht so vollkommen, dass die Finger gar keine Gelenke zu haben schienen.

So hatte Magdalena de la Cruz 38 Jahre lang Spanien betrogen, Cardinal Manrique nannte sie seine Tochter, der Inquisitor von Cordova mi señora, der Franciskanergeneral Cardinal Quiñones kam von Rom um mit ihr zu verhandeln; die Gemahlin Karl's V. liess die Taufkleider Philipp's II. durch sie segnen, von den Kanzeln tönte ihr Ruhm, Audienz bei ihr war gesuchter als in der Staatskanzelei, sie stigmatisirte und marterte sich um Proben in der Starrsucht bestehen zu können, lebte vermeintlich nur vom Abendmahle, endlich ward der Betrug entdeckt[1]). — Es ist unwahrscheinlich, dass in „die Musik der Schmähungen," die Teresa umgab Anklagen auf Betrug sich mischten, die stille, zurückgezogene Frömmigkeit hätte dergleichen sinnlos erscheinen lassen. Anders stellte sich das Urtheil, wenn ihre Erlebnisse dämonischen Einflüssen zugeschrieben wurden, die sie auch gegen ihren Willen lenkten. Um das Teufelswerk zu zerstören rieth man zum Exorcisiren, dem Beichtvater zur Vorsicht. Stellte sie nun diesen Meinungen den Besitz ihrer Seele entgegen, den sie nicht um aller Welt Güter vertauschen möchte, „denn sie wuchs in der Liebe, auch im Schlafe musste sie an Christus denken," so geben doch die Tage des Trüb-

1) Vgl. die Schilderung einer ähnlichen Betrügerin Beata de Padrecita Llorente historia de la Inquisic. II. 253.

sinns, der innern Leere, der Verlassenheit von geistigem Gefühl, dem Gedanken an den Teufel Raum. Den kirchlichen Glauben an das System des Gleichgewichts zwischen himmlischen und höllischen Gewalten theilend, sah sie was sie glaubte. Gegen die furchtbaren Qualen unter solchem Schwanken sei es Nichts lebendig begraben zu werden. Oft entreisst sie sich nur durch die Magie des Weihwassers den ausgereckten Händen des Satans, dann wieder fürchtete sie alle Teufel so wenig als Mücken, weil sie sich frei weiss von der Knechtschaft des Bösen. „Sie kämpfen gegen uns nur mit unsern Waffen, wer Alles um Gottes willen verabscheut und sich ans Kreuz klammert, den fliehen sie wie die Pest.“ Im Gebete an den stillen Tagen ist sie gewiss, dass ihre Gaben von Gott sind, und kämen alle Gelehrten, alle Heiligen der ganzen Welt zusammen und bereiteten ihr alle denkbare Qual und sie wollte ihnen auch glauben, doch könne sie nicht. — Die Beichtväter, von denen sie Lösung dieses Zwiespalts hoffte, vertieften ihn. Es hätte das richtige Urtheil derselben ein auf Selbsterfahrung ruhendes Verständniss des innern Lebens gefordert. Den gewöhnlichen Geistlichen ging es ab; hübsch schildert Juan de la Cruz ihr Beginnen: „sie kommen mit ihrer Weisung und verstehen nur wie ein Grobschmied hauen und hämmern; was soll das, Zeitverderb: denke das, thue das, deine Erleuchtungen sind Maulaffen. Dennoch räth er nicht sich dem Beichtvater zu entziehen; wer es thut gleicht einem Baume in der Einöde; durch des Himmels Wohlthaten und der Erde Fruchtbarkeit kann er Früchte tragen, doch mit der Gefahr dass sie nicht reifen, sondern wenn die Vorübergehenden ihn ohne Pfleger sehn, sie dieselben vor der Zeit pflücken und die Zweige zerbrechen.“

Wurde die Mystik nur als Modesache mitgemacht, wie das oft vorgekommen ist[1]), waren die mystischen Erfah-

---

1) Osuna spricht von solchen, die eine gehabte Vision nicht bloss aussprächen, drucken liessen, so dass ihre Schelle mehr Getöse mache

rungen nur angelesen, also etwa von gleichem Werthe mit den Krankheitsempfindungen angehender Mediziner bei den Expositionen der Lehrer, so trafen die derben Sentenzen der Grobschmiede zum Ziel. Wo das Gemüth auch bei krankhaften Regungen doch ächtes Gold barg, wie die kranke Muschel Perlen, schadeten sie unbedingt. Aber auch kundigere geistliche Führer konnten fehlgreifen, wenn sie das Aeusserliche solcher Zustände, die Visionen, die innern Worte, abgerissen vom religiösen Lebensgrunde betrachteten, oder Schilderungen des Unaussprechlichen buchstäblich anatomirten, wenn sie für den göttlichen Ursprung Sündlosigkeit und Wunder als Beglaubigung verlangten, und wo diese fehlten in den Sternen, die ihre Beichtkinder zu sehen meinten nur Irrlichter und Höllenspuk erblickten. Teresa hat 16 Jahre lang von halbgebildeten Beichtvätern gelitten, zum Theil durch Schuld ihrer Wahl; unbedingt Gläubige und unbedingt Verwerfende fürchtend, gerieth sie an schwankende, unsichere Menschen. Eingeengt zwischen den Glauben an das Wort des Priesters als eine Stimme vom Himmel, das weibliche Bedürfniss einer klaren Entscheidung, und die ihrem tiefsten Bewusstsein widersprechenden Urtheile grenzte ihr Leiden oft an Wahnsinn. Doch neigt sich die Wage gewöhnlich auf ihre Seite, sie setzt das Gotteswort in ihrem Herzen ein gegen die priesterliche Auctorität, schmerzlich die Schranken des Gehorsams durchbrechend, in dem übernatürlichen Gebiete fühlt sie sich frei von menschlichen Geboten, erlebten die Priester jemals was sie schildere, sie würden nicht anders urtheilen. Sie machte den Schluss, wenn Jemand mit ihr spräche und ihr Edelsteine liesse, so könne die reichgewordene Bettlerin den Schatz in der Hand doch unmöglich glauben getäuscht zu sein; dabei leitet sie freilich irrthümlich von den Visionen Früchte ab, die ihre Frömmig-

als Andrer Glocken. Abecedario II. 43. Daher man in Anweisungen zum innern Leben so viele Vogelscheuchen aufstellte, dass die wirklich Erregten geängstet und die Entzückten gleich Verrückten geflohen wurden. III. 40.

keit trug, von denen sie mit Recht meint, kein Beichtvater auch der gelehrteste nicht, hätte sie ihr geben können. Solche Beharrlichkeit reizte nur noch mehr, an Künste des Satans zu denken. Man erinnerte sich wie er die Väter der Wüste in der Gestalt Christi versuchte und Visionen bewirkte um den Glauben an ächte Offenbarungen zu rauben, um die Seele zum Hochmuth zu verführen; es liege ihm wenig an dem vorübergehenden Guten was dadurch geschehn, würden nur am Ende die auf ewig sein, die sonst nicht zu erhalten wären. Daher Rathschläge das Gebetsleben aufzugeben, als hätte sie es ablegen können wie ein Kleid, „die nicht wusste was ihre Seele ohne Gebet war." — So irrte sie von einem priesterlichen Tribunal zum andern, bis sie Francisco Borja Herzog von Gandia fand[1]). Dieser „Stern des spanischen Adels" als Staatsmann, Hofmann und Soldat berühmt, der edelsten wissenschaftlichen und künstlerischen Bildung seiner Zeit mächtig, so geschickt eine Messe zu componiren als eine Festung zu vertheidigen, mathematischen Problemen nachzugehn als ein Königreich zu verwalten, hatte doch meist dem Tode gelebt. Der Leichnam der Königin Isabella entschied seine ascetische Richtung; er beschloss zu thun was er am Sarge Carls V. diesem nachrühmte, sich von der Welt zurückzuziehn ehe sie sich von ihm zurückziehe. Als Pater Franzisco der Sünder, Mitglied der Gesellschaft Jesu, musste ihm Ignatius einst mit Hinweis auf die Rechenschaft für Leib und Seele befehlen seine Marterungen zu mildern, lieber sollte er aus Liebe zu Christo Thränen als mit der Geissel Blut vergiessen[2]). Carl V. hatte sich oft mit ihm seinem Vertrauten in Yuste der abgelegten Herrlichkeit der Welt, der neuen Streitmacht der Jesuiten gefreut. 1564 General seines Ordens reformirte er ihn, be-

1) Cienfuegos Vida de S. Fr. de Borja, Barcelona 1754. Prescott History of Philipp II. I. 189.

2) Sein Symbol war eine Erdkugel und der Spruch, das Ganze ist wenig.

schränkte den Reichthum, die Einmischung in weltliche Dinge, er missbilligte dass man mehr als auf göttlichen Ruf auf Fertigkeiten in den Wissenschaften und zeitlichen Vortheil sehe, der Wissensstolz werde das Institut vernichten. Borja ist ein Typus des schwärmerisch erregten, phantastischen, in blutiger Ascese schwelgenden Katholicismus, dieser buchstäblichen Blut- und Wundentheologie, welche die Jesuiten in der Zeit schon pflegten, wo sie sich noch im Schmelzofen der Prüfung befanden und es, nach Carls V. Ausdruck, noch keine weisse Haare unter ihnen gab. — Teresa gab er den Rath visionäre Zustände nicht zu suchen, ihnen doch auch nicht zu widerstehen, sie seien von Gott. Das Schwankende der Entscheidung veranlasste sie, sich einer Prüfung durch Theologen zu unterziehen, überzeugt die seien am besten geeignet vor Illusionen zu hüten, kundig der Schrift und daraus der Wahrheit des rechten Geistes, als Lichtern der Kirche hafte ihnen ein undefinirbares Etwas an. Nach sechsjähriger Erwägung gaben die Doctoren dem Teufel die Ehre; der Beichtvater floh, Teresa kam sich vor wie in einer Wüste, die Elendeste weil die Undankbarste, jedes Wort das von ihr bekannt wurde fälschte Verleumdung. Baltasar Alvarez erschien ihr als Retter. Von ihm ist uns die schöne Selbstcharakteristik bewahrt: Gott gab mir ein weites Herz, meine Sünden ängstigten mich nicht mehr, sie demüthigten mich nur, wurden mir sogar Fenster durch die Gottes Strahl einfiel, fremde Vergehungen machten mich nicht mehr unruhig sondern mitleidig, der Eifer, der sie mit Gewalt bessern wollte und nicht konnte, ward tragende Liebe, die leichter und sicher besserte. Jetzt noch in der Zeit seines Eifers sehr streng, desshalb Teresa werth, hatte er wie ein Arzt bei complicirten Krankheiten Werke der Wissenschaften so die schwersten mystischen Schriften zu studiren, um ihrem Geistesfluge nachzukommen. — Was er sich erlesen musste hatte Pedro de Alcantara erlebt, ein heiliger Antonius des sechszehnten Jahrhunderts. Siebenundvierzig Jahre der Busse hatte er nach Herrschaft des Geistes gerungen.

Er schlief eine halbe Stunde sitzend, den Kopf an ein in die Wand gefügtes Holzstück gelehnt, nie konnte er sich ausstrecken, am dritten Tage ass er; liebevoll, von tiefem persönlichen Eindruck, seine Gebetbücher sind viel gebraucht[1]). Teresa legte ihm mit möglichster Klarheit acht Tage lang ihr Inneres dar, denn sie liebt die weiter sind als sie und fühlt sich von ihnen gefördert. Er half ihr nach in dem schwierigen Werke: mit der Wahrheit eines Dogma könne sie glauben was sie habe sei aus Gottes Geist, das Schwerste auf Erden hätte sie gelitten von guten Menschen nicht verstanden zu werden, freilich in Dingen von denen weder Juristen noch Theologen etwas verständen, nur die Menschen des Geistes. Für die Gültigkeit dieses Urtheils, das sie einem Meere von Zweifeln enthob gab er den Theologen aus der Schrift und Sanct Thomas drei und dreissig Gründe, öffnete ihnen die Augen und lenkte die allgemeine Stimme um. Bewunderung verdrängte die Verachtung, wie einen tröstenden Engel bat man die Gefürchtete in die Häuser der Trauer, die fromme Welt wetteiferte in Verehrung. Francisco de Soto Bischof von Sevilla vermittelte ihre Bekanntschaft mit dem gebetskundigen Juan de Avila, dem geistlichen Orakel Spaniens[2]).

1501 zu Almovadar del campo geboren begann er nach den Studien zu Salamanca und Alcala im neunundzwanzigsten Jahre als Prediger zu wirken, wodurch er der Apostel Andalusiens geworden ist. In seiner Bibel hatte er das „Trachtet am ersten nach dem Reiche Gottes" unterstrichen, nie habe ihm etwas gemangelt. Aus der Liebe floss ihm Beredsamkeit, an den Schriften der Propheten war sie gebildet; er hat alle Kirchenväter gelesen, kurz zu predigen war

1) Er starb mit dem Psalmwort: ich freue mich dass zu mir gesagt ist wir werden in das Haus unsres Gottes gehn. Seine Statue steht neben der Teresa's in der Halle des Vatican, welche die Bildsäulen der Ordensgründer vereinigt.

2) Granada Vida del venerable maestro J. de Avila, Obras Madrid 1860. I.

ihm die grösste Arbeit, so strömten ihm im Sprechen die Gedanken zu. In der Nacht vor dem Tage der Predigt studirte er und betrat dann die Kanzel mit dem Wunsche nur Eine Seele zu gewinnen, Tausende riss er hin. Seine Sprache ist einfach, natürlich, die Terminologie der Mystik hat er um viele kraftvolle Worte bereichert. Die Hauptschrift das audi filia ist nicht mystisch sondern eine populäre Apologie des katholischen Glaubens mit Anklängen an die Gedanken des modernen Supernaturalismus, einzelne Beziehungen überraschen, doch scheinen meist Aphorismen Augustins oder Bernhards durch. Im Eifer gegen die Ketzer lässt er Luther nicht einmal mit einer Frau sich begnügen, kaum sei sie gestorben so habe er bald die zweite genommen[1]). Die geistlichen Briefe sind rasch hingeworfene Ergüsse warmen Mitgefühls in manchmal eleganter Form, sie dringen auf selbstständige, aus eigenem Vorrathe schöpfende Frömmigkeit. Einzelne Sentenzen haben sich weit verbreitet wie folgende: Die Söhne die wir Gott bringen sollen, sind mehr Kinder der Thränen als der Predigt. — Den blossen Gelehrten geht es wie den Aposteln, die Christum auf dem Meere für ein Gespenst hielten. — Nicht auf die schwachen Aeste unsrer Wünsche haben wir uns zu stützen, sondern auf die feste Säule des göttlichen Willens. — Man kann die Sonne nicht ohne Sonnenlicht sehn, noch Gott ohne Gott finden vom Himmel zum Himmel, die Erde kann nicht hinauf. Die sorgende Liebe um Andrer Heil flösst grosses Vertrauen zu dem ein der sie durch sich hat; denn sehen wir in unserm kleinen, selbstsüchtigen Herzen ein Feuer brennen stärker als Todesfluthen, dann wird im guten Gottesherzen das Liebesfeuer dagegen wie Gluth gegen Eis sein. — Werdenden Christen ist Schweigen aufzulegen, weil sie den neuen Wein fühlend gleich ausplappern wollen was sie fühlen.[2]) — Teresa

---

1) Aviso y reglos cristianos sobre el verso de David audi filia c. XLVI.

2) Cartas espirituales Alcala 1579. 4. Obras 1775. 9 Tom. 4. Liess man ihm nicht einmal zum Essen Ruhe, so wiess er das Bedauern mit dem Worte ab, er wäre nicht sein sondern derer die ihn brauchen könnten.

trat mit Avila bis an seinen Tod in einen vertrauten geistigen Verkehr; als er in ungetrübter Heiterkeit nach sechszehnjährigen Qualen nur um mehr Schmerz, um mehr Geduld bittend schied, gehörte er zu den wenigen Menschen die sie beweint hat[1]). Ehrfurchtsvolle Scheu durchdringt ihre Beziehung zum berühmtesten Prediger ihrer Zeit. Aus einem in Elend verkommenen Bettelknaben war Luis de Granada[2]) der Bossuet der Mystiker und eine geistige Macht geworden, vor der sich Hohe und Niedere beugten, Cardinal Henrique Infant von Portugal und Erzbischof von Ebora erhob ihn zum Haupte der Dominicaner dieses Landes, das Erzbisthum Braga bot ihm Königin Catharina an, er lehnte es ab und zog sich ins Kloster Santo Domingo in Lissabon zurück, Philipp II. besuchte ihn in seiner Zelle um den zu sehn und zu hören, von dem zu lesen seine Freude sei. Man erstaunt wenn man Granada kennen lernt, und empfängt in ganz besonderer Weise den Eindruck rednerischer Gewalt und Majestät. Wie ein Zauberer nimmt er die Seele hin, er lenkt sie, umstellt den Gedanken jeden Aus- und Abweg, hält sie festund nimmt sie zum Höchsten und Tiefsten wie gefangen mit. Die altbekannten Gedanken werden hier zu Bildern, Metaphern, kühnen Vergleichungen, kennt man kaum wieder unter den Anklängen an Pindar, Dante und Bonaventura. Man fühlt sich abgestossen von seinen Schilderungen, angehaucht von dem Grauen des Todes und der Verwesung, die er mahlt als sähe er wie die Zahuri durch die Särge, aber man kann nicht von ihm los. Die Gestalten der heiligen Schrift werden ihm zu Spaniern, Madonna klagt unter dem Kreuze mit aller Gravität einer Castilianerin, die sehr absticht gegen die Natur-

---

1) Er rieth ihr ihren Weg weiterzugehn, immer in Furcht vor Räubern, Gott zu danken der ihr seine Liebe, Selbsterkenntniss, Freude an Busse und Kreuz gegeben, aus den übrigen Dingen sich nicht viel zu machen ohne sie zu verachten, einige seien göttlich, andere die es nicht seien würden ihr unter richtiger Leitung nicht schaden.

2) Geb. 1504, † 1588.

laute des Schmerzes in einem Stabat mater. Um die Pracht der Sprache zu geniessen muss man die Predigten, in denen er donnern konnte, dass die Mauern der Kirche zu beben schienen, im Original hören. Getragen von den Wellen der harmonischen Eloquenz empfängt man ein wunderbares Gefühl der Sicherheit, dass nie der Faden reissen, der Flug erlahmen, die Bilder fehlen, die Antithesen ausgehn, neue Seiten sich enthüllen könnten. Unter seinen Werken, die in Spanien das grösste Aufsehn machten, ist die Guya de pecadores[1]) ein Erbauungsbuch im grossartigen Stile. Luis de Leon, der zurückgezogen in eine Villa des Augustinerklosters zu Salamanca sich mit Granada eingehend beschäftigt hatte, erklärte Arrias Montano mehr aus ihm gelernt zu haben als aus aller scholastischen Theologie[2]). Und noch jetzt urtheilt ein grosser Kenner der spanischen Litteratur: wenn es Gegenstände des religiösen Glaubens und der ascetischen Moral betrifft, die im Nationalcharakter so tiefe Wurzeln geschlagen hatten, so sind Granadas Schriften mit der aus der Innigkeit der Ueberzeugung und der Wärme des Gefühls hervorgehenden hinreissenden Beredsamkeit in mustergültiger Sprache und im blühendsten Stile geschrieben[3]).

Teresa hätte nicht gewagt an Granada zu schreiben ohne Befehl ihres Beichtvaters, sie bat ihn ihrer bisweilen im Gebete zu gedenken, mit so wenig Kraft stehe sie vor den Augen der Welt, ohne etwas von dem zu haben oder zu thun, was man sich von ihr einbilde. Er verstand ihre Sprache, von den Schmerzen und Genüssen des Seelenlebens redet er mit herzenskundiger Wahrheit. Andacht, sagt er,

---

1) Nach Gr. Urtheile sein bestes Buch, in alle europäischen Sprachen, griechisch sogar und polnisch übersetzt, deutsch Aachen 1847. 2 Bde.

2) Muñoz Vida del maestro L. de Granada lib. III. c. 9. Obras de Granada. Madrid 1850. 3 Tom. 8. Oracion y meditacion. Memorial de la vida cristiana. Simbolo de la fé. Meditaciones. Sermones.

3) F. Wolf, Studien zur Geschichte der spanischen und portugiesischen Nationallitteratur 1858. 21. Auch in Carls V. Klosterbibliothek fanden sich Luis meditaciones.

ist uns was dem Simson seine Locken, nicht erzwingen noch erstürmen lässt sie sich, peinliches Mediiren über Schriftstellen als hätte man eine Predigt zu halten helfe auch nicht, ruhig das Herz hinauf, den Zügel weder zu straff noch zu lose gefasst. Nicht mit einigen Thränen ist's gethan, so wenig als mit einigen Thautropfen, die den Staub dämpfen wenn der Boden fruchtbar werden soll. — In den mystischen Kreisen, zu denen ausser Francisco de Salcedo auch Teresa's Bruder Lorenzo gehörte, werden Fragen verhandelt, z. B. über die Bedeutung des Schriftworts „suche dich in mir"; der Bischof von Avila liess sich die Ansichten schriftlich vorlegen und dann durch Teresa beurtheilen. Mit anmuthig verhüllter Ueberlegenheit kritisirt sie fein und treffend all diese Unterscheidungen und Definitionen um als ihre Auffassung zu behaupten: suche mich dann wirst du dich finden, suchst du dich ohne mich wirst du dich nie recht finden.

Wenn sie in den Leben der Heiligen las sie hätten Seelen bekehrt so erbaute sie das mehr als alle Martyrien, beengt von den Schranken ihres Geschlechts ruft sie aus: du armer Schmetterling, wie viele Ketten binden dich, dass du nicht fliegen kannst wohin du willst, sie bittet Gott ihr den Weg anzugeben doch etwas zu seiner Ehre zu thun. Zu diesem Drange kommt der Schmerz über die Siege der Ketzer in Frankreich, zu deren Widerlegung sie allein sich stark genug glaubte. Die Kirche schien ihr bei so vielen Feinden mehr aufrichtige Freunde zu bedürfen, das Mittel sie aufrichtig zu machen sei der volle Ernst des Klosterlebens. Blickte sie auf ihren nächsten Kreis so hatten von der alten Karmeliterregel päpstliche Dispense nur noch einen Schatten gelassen, sie beschloss die Restauration. Verbunden mit Guiomar de Ulloa und Maria d'Ocampo begann sie Stiftungen zu gründen als Gebetsmächte gegen die Ketzer, als Schulen der Contemplation; in letzterer Beziehung verordnete sie Prüfungen, Verschärfung der Einsamkeit, des Schweigens Freiheit in der Wahl der Beichtväter eingedenk der Noth, die ihr die Halbwisser gemacht. Ihr war nichts lieber

als nur von Almosen leben, das Gelübde werde da nicht erfüllt, wo man sicher sei Nahrung und Kleidung zu haben; erst auf das Drängen der Theologen ging sie zur Beschleunigung des Werkes davon ab. Die Clausur war sehr streng, ein offnes Kloster sei ein Weg zur Hölle, sich dahin begeben heisse aus einer in zehn Welten gehn; aber das rechte Salz, das die Seele vor Fäulniss bewahrt, ist doch nicht sie, sondern Handarbeit, nicht zerstreuend durch Kostbarkeit und Bestellung auf gewisse Zeit. — Nicht ohne Bedenken waren die Freunde: Alvarez schien der Gedanke ein kindischer Traum, eine heftige Opposition brach in Avila los [1]). Lorenzo de Cepeda wandte seine in Neuspanien erworbenen Reichthümer an um Gottespaläste zu bauen. Mit dessen Gelde kaufte Teresa ein Haus auf fremdem Namen, baute, beaufsichtigte, unterwarf es dem Bischof von Avila Alvaro de Mendoza, und erlangte durch Pedro de Alcantara vom Papste die Erlaubniss, nach der ursprünglichen Regel darin zu leben. So ward 1562 in San Josef die erste Messe gelesen [2]).

Aber „wer Klosterunfug abschaffen will hat Mönche und Nonnen mehr wie die Teufel zu fürchten." Das klösterliche Selbstgefühl war durch die römische Verfügung verletzt, die bürgerlichen Behörden wollten ihre Erlaubnissrechte zu neuen Stiftungen nicht ignorirt sehn, Prediger reizten das Volk, nur Domingo Bañez Professor der Theologie in Salamanca, hochangesehn durch wissenschaftliche Bildung, hin-

1) Palafox meint, darüber könne man sich nicht wundern, dass leichter sei drei Orden gründen als einen reformiren, in wenigen Stunden ist der Apostolat geschaffen, aber wie viele Tage und Nächte Concilien und Decrete hat es gekostet ihn in den Nachfolgern zu reformiren. Notas al letras p. 5. Teresa achtete das Geschrei nicht, es dauere ein Paar Tage, Weiber seien furchtsam und gäben doch nach, wie Gott müsse man Strenge und Milde anwenden. Al Gracian c. 23. Selbst Spittler Kirchengeschichte 397 räumt ein, dass Teresa es mit der Kirche und den Karmelitern gut gemeint habe. — Die Einzelheiten der Reform enthält das libro de las constituciones 1564 und der modo de visitar los conventos de religiosas. 1581.

2) Teresa nahm jetzt den Namen de Jesus an.

derte mit seinem Worte den Beschluss das Gebäude niederzureissen, es war ihm ein Ehrenpunct Teresa zu vertheidigen, die leidenschaftlich Dominicanerin war. Vor dem Ende eines weitschweifigen Processes versöhnte der Dominicaner Juanez die Parteien, die öffentliche Meinung schlug um, Gelder flossen zum neuen, grössern Bau, Teresa bisweilen ihr Beginnen bereuend und voll Heimweh nach dem frühern Stillleben, fühlte sich glücklich wie im Besitz eines Schatzes, nachdem alle Anfechtungen der Hölle vor dem Sacramente unter die Füsse getreten sein. An weitere Gründungen dachte sie nicht. Als jedoch der Minorit Alfonso Maldonato, aus Indien kommend, ihr in entsetzlicher Anschaulichkeit schilderte, wie aus Mangel an Missionaren unzählige Seelen zu Grunde gingen, überwältigte sie das Gefühl der Pflicht was sich retten lasse zu retten. Ueberzeugt wie Philipp II. Mönche habe die Welt im Ueberfluss Frömmigkeit aber nicht[1]), fuhr sie fort Klöster zu bauen unter Beschwerden gleich denen der Missionare und Erfahrungen wie Francke sie gemacht hat. War ein Ort gewählt, so ging sie auf Entdeckung von Geldmitteln aus, besonders Damen aus vornehmen, frommen Kreisen, deren Einfluss bis nach Rom reichte, unterstützten die Bestrebungen[2]). Es wurde wohl mit vier Thalern und zwei Strohsäcken begonnen, bald traten Nonnen mit einem Vermögen von 10,000 Ducaten ein. Trotz der Furcht vor

1) Der König klagte que abundase el mundo mas en religiosos que en piedad bei 58 Erzbisthümern, 684 Bisthümern, 11,400 Klöstern, 46,000 Mönchen, 13,500 Nonnen und 12,000 Weltpriestern. Havemann, Darstellungen aus der Geschichte Spaniens 1854. 234. cf. Ranke, Osmanen und die spanische Monarchie 449.

2) Beatas nannte man diese, sie wohnten in ihren Häusern, trugen ein geistliches Kleid und gelobten ihrem Gewissensrathe Obedienz, Llorente Historia de la Inquisicion VI, 70, sie hatten Mittel was bei den Bischöfen nicht zu erlangen war durch die Gesandten in Rom zu erhalten. Teresa al Gracian II. 105. Teresa hat es ihnen nie vergessen; das Urtheil der Congregation, die ihre Canonisation vorbereitete, hob unter ihren Tugenden die höchste Dankbarkeit gegen ihre Wohlthäter hervor. — Palafox cartas I, 368.

dem Reichthum verstand Teresa Geldgeschäfte, diesen absoluten Gegensatz der Mystik. Auf Capitalisiren hielt sie damit nicht die Traufe unbezahlter Zinsen das Kloster ruinire, auf's Rechnen, nur nicht bei Almosen; ist der letzte Heller ausgegeben so gehen an befreundete Prälaten Briefe mit den Worten: Herr wir haben Nichts zu essen[1]), sie zu schreiben war ihr freilich eine Folter, die sie nur um Gotteswillen trug[2]). So begann ihr Wanderleben in unscheinbarer Gestalt. Auf einem offenen Karren durchzog sie schweigend Castilien, gewöhnlich mit zwei Nonnen, sammt Wasseruhr und Glöckchen. Es kommt vor, dass die Maulthiere nicht weiter können vor dem Drängen des Volks um den Segen, dass Wachen ihr einige Minuten Ruhe schaffen müssen. In Unwetter, Kälte, Schnee und versengender Hitze reist sie auf den unergründlichen, gefährlichen Landstrassen über meilenweite, nur mit Zwergeichen bewachsene Haiden zu Herbergen wie sie Cervantes schildert, ohne Fenster, mit Betten, denen sie den Fussboden vorzog, verwundert wie in ihnen solche Höhen und Tiefen möglich seien. Dabei ist sie von Krankheit gebrochen, von Fieber, Gicht, Brustleiden, Kopfschmerzen gequält, in vierzig Jahren wurden ihr nicht drei schmerzlose Tage, aber den Rest Kraft sieht sie wie Geld an, nicht zu sparen sondern auszugeben, immer wieder durch den Geist und ihr Nichts von Arbeit hinweggerissen über leibliche Noth. Sie hatte einige Genossinnen, mit denen sie muthig zu den Türken gegangen wäre, rasch betrieb sie von ihnen unterstützt die Ansiedelungen[3]) in Malagon, Valladolid, Toledo, Alba, Pastraña, zäh ihrem Ziele

1) Z. B. al Mendoza obispo de Palencia cart. II, 5.

2) Gerichtshöfe, Advocaten, Urkundenausfertigungen, Almosen kosteten viel. Zu grossen Ausgaben steuerten Alle bei, „wir tragen ein Kleid um uns zu unterstützen" al Teres. de Jesus cart. I, 348.

3) Sie gesteht dem langen Bedenken und Berathen herzlich gram zu sein, doch thut sie in diesen Dingen keinen Schritt, sendet keinen Brief ab ohne eine Gebetsconsulta mit ihrem Gott. Dann durchdringt sie ein Kraftgefühl als helfe die ganze Welt. A la priora de Granada I, 465.

nachgehend. Anerbietungen wurden zurückgenommen und sie stand hülflos unter freiem Himmel, dann ward eine Hütte gemiethet oft so elend, dass man nicht eine Nacht ohne Lebensgefahr darin zubringen konnte, eine Capelle eingerichtet und die Monstranz aufgestellt. Teresa war nur froh immer neue Kirchen zu sehn da die Feinde so viele zerstörten[1]. In Salamanca vertrieben sie Studenten aus dem der Universität gehörenden Hause, in einem Stübchen mit unverschlossenen Thüren und Fenstern schlafend seufzte die Begleiterin die ganze Nacht aus Furcht vor Räubern; Schwester, versetzte Teresa, schlaf bis sie kommen, dann fürchte dich und lass den Schlaf. Nach kurzer Zeit zog die neue Gemeinde unter Glockengeläute, Freudenfeuer, Tedeum und Processionen ein. Bei dem steten Wechsel des Aufenthalts, wo immer andere Menschen sie in Anspruch nahmen, wusste die oft Gesuchte nichts mehr zu sagen als dass wir schlimmer seien als Bestien, da wir die Würde unserer Seele nicht verständen und sie mit Erbärmlichkeiten vernichteten. — Bei allem geistlichen Enthusiasmus kannte sie die Nothwendigkeit menschlicher Mittel, die verschlungenen Wege am spanischen Hofe, einige ihrer Gutachten und Rathschläge verrathen scharfen Verstand und diplomatische Gewandtheit, doch verabscheut sie das leiseste Unrecht und wenn das Beste daraus folge, mehr als die grössten unverschuldeten Leiden. — Der Bischof von Avila suchte den strengen Geist auch auf Mönche des Carmeliterordens zu übertragen. Dem Generale entriss Teresa gegen all seine Bedenken die Erlaubniss zwei Convente zu gründen, wo Geld und Leute zu fehlen und Niemand geneigt schien, die heitere Behaglichkeit mit der strengen Observanz zu vertauschen. In Duruelo bot ein Mönch als Grundcapital fünf Sanduhren, auf sie hat Gott, scherzte man, die Reform gebaut[2].

1) Auch den niedrigsten Arbeiten unterzog sie sich, so hat sie oft heiter als Köchin und Tagelöhnerin fungirt, Ribera Vida IV. c. 16.

2) Da das Concil von Trient das Einsiedlerleben ohne Ordensregel verboten hatte waren viele Eremiten noch frei und unentschieden, sie bildeten den Stamm der unbeschuhten Carmeliter.

Juan de la Cruz[1]) trat Teresa zur Seite, der passivste unter den spanischen Mystikern, ein Mensch von wunderbarem Seelenreichthum, auf Erden nichts besitzend als einen Todtenkopf und ein Crucifix. In Schriften, die stellenweise dunkele Nacht sind von Geistesblitzen durchleuchtet, hat er die dunkele Nacht der Seele geschildert, wie berauscht vom Genusse Gottes, doch ohne pantheistischen Klang[2]). Am verständlichsten sind seine geistlichen Sprüche trotz der oft ringenden nachlässigen Form. — Suche immer, heisst es darin, den kräftigen, tapfern Geist, mit ihm wirst du Lieblichkeit und Frieden in Fülle finden; denn süsse, duftende, dauernde Früchte reifen nur an Bäumen kalter Zonen. — Der Gedanke ist mehr werth als die Welt, er gebührt Gott, sonst ist er Raub. — Entblösse das Herz von jeder Lust durch Anschauung Christi, von der Liebe des Nichts; wer von rechter Liebe getrieben wirkt, thuts unverändert auch wenn Gott nichts davon wüsste. — Die leeren Höhlen der Seele, die wenn sie leer sind unerträglichen Hunger und Durst erregen, erfülle mit Gott. — Setze die Seele in die Freiheit des heitern Friedens, entnimm sie dem Joche ihrer Thätigkeit, d. h. der Gefangenschaft Aegyptens, wo das Ganze wenig mehr ist als Stroh zusammenbringen Erde zu härten, und erhebe sie in das Land der Verheissung wo Milch und Honig fliesst, alles eigene Thun und Denken in der Tiefe der Contemplation versinkt wie die Aegypter im rothen Meer. — Während er als Schüler zu Teresa's Füssen[3]) die innerliche Seite des

---

1) Geb. 1542, † 1591. Obras: Subida del monte Carmelo. Noche oscura del alma, cartas, avisos y sententias espirituales, Llama de amor viva, instrucciones para ser perfecto religioso, Obras. Alcala 1581. Schack, Geschichte der dramatischen Litteratur in Spanien. III, 107.

2) Teresa sagt weissagend: cuya canonizacion puede con el tiempo esperar la piedad de los ficles al Gracian cart. 22; er hatte Karthäuser werden wollen, sie hielt ihn für ihr Werk fest.

3) Fenelon: je le vois devenir enfant aux pieds de Therèse sa mère. C'est-elle qui le conduit comme par la main pour la reforme de

Werkes förderte, fiel die ganze Last der äussern Angelegenheiten auf den Provinzial Geronimo Gracian, der ihr bei der ersten Bekanntschaft die Ueberzeugung einflösste, er verstehe sie in ihrer Schwäche und Kraft. „Es sind die besten Tage meines Lebens gewesen, die ich mit ihm zusammen sein konnte, so lange ich auch mit ihm verkehrte, ganz erkannte ich seinen Werth nicht; er ist vollkommen in meinen Augen, erhalten wir ihn zum Haupte, so kann ich von der Regierung der Häuser ausruhn.“ Heraufziehende Stürme rückten beide Hoffnungen hinaus. Die Verbindung der neuen Stiftungen mit dem Orden milder Observanz war noch ungelöst, das Wohlwollen einzelner Provinziale bot keinen Schutz gegen Gewaltthätigkeiten der Jurisdiction. Er sah in der Reform einen verhassten Auswuchs, der zertreten werden müsse. In dem nach seinem kanonischen Detail nicht historisch bedeutsamen Processe kreuzten sich, viele labyrinthische Verfügungen von Papst, König, Nuntius, Capiteln, Visitatoren, Definitoren, Provinzialen, Vicaren, die Inquisition griff ein.

Carl V. hatte sterbend die Kirche den Händen des Herrn befohlen, aber zugleich blutbefleckten Menschenhänden; die Inquisition legte sich wie ein grosses Marterwerkzeug um Spanien und zermalmte sein edelstes Leben. Philipp II., sich selbst zu einer Art Dogma geworden, meinte Friede und Ordnung in seinen Reichen nur erhalten zu können durch den Katholicismus und die Despotie. Im Interesse beider erhob er das heilige Officium und förderte kräftig den theologischen Wahnsinn, dem Gott selbst als der erste Inquisitor galt, das Urtheil über die Protoplasten, die Thierfelle, die Vertreibung aus dem Paradiese als Typen der Sentenz, des san benito, der Confiscationen; die Patriarchen, Moses, David, Johannes, Christus, alle als Inquisitoren[1]). Jede Offenbarung des Geistes in Kunst oder Wissenschaft sollte orthodox sein oder ver-

---

l'ordre et il recueille dans son sein enflammé les paroles de sagesse. Sermon II. 393.

1) Parramo: de origine et progressu officii St. Inq. Madrid 1598.

schwinden[1]). Durch die Mittel eines Nero und Diocletian war der Protestantismus vernichtet. Spanien hatte die Scenen des Colosseums gesehn; Carls V. Rath war befolgt: ich habe der Inquisition geschrieben sie alle zu verbrennen, denn keiner von ihnen wird je ein wahrer Katholik oder des Lebens werth sein[2]). „Die Hunde sollten sterben, damit sie nicht mehr bellten.“ Der entschieden feindliche Kreis ausser der Kirche war ausgerottet. Den Wurzeln und Verzweigungen ward um so eifriger nachgespürt. Man wusste, dass die Ketzer durch Tauler und Thomas a Kempis zu Luther geführt waren, dass unter den Alumbrados der Abfall nur spiritualistisch verhüllt wurde, und die Verinnerlichung nur der erste Schritt sei das Dogma anzutasten, sich der Gnadenallmacht der Kirche zu entziehen. Die Spürkraft des Argwohns entdeckte ungeahnte Consequenzen, der blutdürstigen Härte schien kein Mittel zu furchtbar um die Kluft zwischen Orthodoxen und Schwankenden zu vertiefen. Die Mystik in jeder Form ward verdächtig, hinter jedem tiefgewurzelten, ernsten Herzenschristenthum meinte man die verfluchte, ketzerische fides zu sehn[3]). Wenige der grössten Geistlichen Spaniens blieben unverletzt[4]).

1) Auch nicht durch die Augen sollte die Häresie eindringen können, es wurde festgestellt wie die Künstler ihre Gegenstände aufzufassen hätten, z. B. bei den Darstellungen der Concepcion sollte immer Apoc. XII. 1. zum Grunde liegen.

2) A. de Castro Historia de los protestantes Españoles. Cadiz 1851. 8. Vor der furchtbaren Maschine der Inquisition zerstiebten die unreifen, schwankenden, zweifelnden, durch keinen klaren gemeinsamen Grundsatz vereinigten Recruten der Reform wie die Indianer von Mexico vor den Feldschlangen des Cortes. Stirling, Klosterleben Carls V. 194.

3) Las cosas comunes estan en la iglesia para los comunes, otros tiene Dios especiales para los especiales, y en essas comunes estan otros cosas, y de otra manera las sienten los, que mas aman, que no las sienten los otros. Osuna Abecedario espiritual III, 2.

4) Sogar der Geheimrath des Königshauses Borja ward verdächtigt, trotzdem dass er für seine katholische Treue auf blutende Wunden und Narben zeigen konnte wie altrömische Krieger. Aber Valdez Hass musste sich doch mit einer literarischen Rache begnügen, der Mann bei dem gelegentlich Prinzessinnen die barmherzigen Schwestern machten, stand zu hoch.

Juan de Avila öffnete sich der Kerker nur weil der Grossinquisitor Manrique durch einen Formfehler gegen das Tribunal gereizt war. Auf Granadas Schriften hat lange der Bann gelastet. Auch Teresa bedrohte jetzt die Schreckensmacht. Schon 1560 bei der allgemeinen Bücherverfolgung waren ihr spanische Bücher genommen, es that mir sehr weh, bemerkt sie, denn einige erquickten mich, aber innerlich hiess es, leide nicht, ich will dein lebendiges Buch sein. Wiederholt hatte sie Drohungen der Denunciation von ihren klösterlichen Feinden gehört; unerschrocken im Gefühl ihres Gehorsams gegen die Kirche. Die Fürstin Eboli versuchte sie durch Verdächtigung ihrer Biographie zu verderben. Domingo Bañez legte nun den Intriguen zuvorkommend Aufzeichnungen über sie dem Madrider Officium vor, es fand keinen Anstoss darin, denn diese Dinge seien in Niemandes Hand. Der Cardinal Quiroga wurde so auf das Buch aufmerksam, und nannte es einen Edelstein; in schlechter Absicht — so schrieb er ihr — sei es ihm übergeben, er und andere Gelehrte hätten es gelesen nicht bloss ohne Schaden sondern mit solcher Förderung, dass er sie bitte, ihn für ihren Capellan zu halten, in Allem werde er helfen; „so war ihr der Richter zum Engel geworden.“ In Sevilla wurde der dritte erfolgreiche Angriff unternommen. Eine Novize, einfältig und boshaft, rächte eine Verletzung ihres Stolzes indem sie Teresa der Verfälschung des Busssacraments anklagte, ein abgesetzter Beichtvater meinte um Gotteswillen müssten alle Nonnen eingesperrt werden. Die abenteuerlichsten Dinge wurden über die Askese und die Doctrinen ausgesprengt, Carmeliter schürten das Feuer und klagten bei der Inquisition: die Urheberin der Reform sei im Bunde mit Satan, der ihr geistliche Vollkommenheit vorspiegele. Beweisstücke wurden vorgelegt, der Sache die grösste Oeffentlichkeit gegeben, Gerichtsdiener und Notare ritten zur Visitation ins Kloster, keine Hülfe erschien da der Erzbischof von Sevilla verstimmt war. Im Kerker konnte die „arme Alte“ nicht athmen vor Beschäftigung mit Zeugnissen, Ver-

nehmungen, Acten, Ketzereien, Lästerungen, Irrthümern und Ungeheuern der Art, die zu besiegen mehr als herkulische Arbeiten forderte. Mit dem Freimuth der Frömmigkeit vertheidigt sie sich über Wortstecherei im stolzen Vertrauen erhoben. Gracian theilt ihr Loos, Juan de la Cruz schmachtet neun Monate in einem ganz finstern Gefängniss bei Brod, Wasser und Geisselhieben. Nach den Qualen langer Verhöre wegen mangelnder Beweise von der Instanz entbunden[1]), hatten sie eidlich zu geloben, sich jederzeit der Inquisition zu stellen[2]). Was hier misslungen war hofften die Carmeliter durch die Jesuiten zu erlangen; in Folge einer Vision Teresa's sollte ein Mitglied des Ordens zu ihrer Schaar übergetreten sein zur unerhörten Schmach der Stiftung des Ignatius. Bei solchen Lügen verlässt sie ihr Sosiego: Gott lösche mich aus seinem Buche wenn mir ein solcher Gedanke gekommen ist. Wir sind alle, schreibt sie, dem Provinzial Vasallen eines Königs und als Soldaten im Dienste haben wir nur zu sehn wo unsere Fahne weht. — Der päpstliche Nuntius Hormaneto hatte stets auf ihrer Seite gestanden, und Gracian zum apostolischen Visitator der Provinz Andalusien für die Carmeliter ernannt, der Hof wurde um Executionen bestürmt; der Gefahr gegenüber bot der Orden alle Kraft auf, da starb der Nuntius[3]), sein Nachfolger Sega wollte das Gewächs der Reform mit der Wurzel ausreissen und bedrohte jeden, der von der verhassten Sache spreche mit dem Anathem. General und Generalcapitel untersagten jedem Mitgliede sein Kloster zu verlassen, und machten so weitere Stiftungen unmöglich, Gracian ward entsetzt, verleumdet, gefangen, unter falschem Namen musste Teresa ihm schreiben, gewiss es werde eine Zeit kommen, wo er seine Fesseln

1) Also nicht wie Baumgarten-Crusius im Compend. der Dogmengeschichte I, 410. meint freigesprochen.

2) Lorenzo de Cepeda hatte um dem Gefängnisse zu entweichen sich geflüchtet nachdem er gelitten wie in der Hölle und Noth wie Hagel auf ihn geregnet hatte. Teresa al Maria Bautista letra 47.

3) In solcher Armuth, dass der König ihn bestatten lassen musste.

mit allen goldenen Ketten der Erde nicht werde vertauschen wollen. Als die Nonnen de la Encarnacion 1528 sie zur Priorin wählten, verfügte der Generalvicar des Ordens Tostado harte geistliche Strafen[1]), das Generalcapitel zu Piacenza verurtheilte die Gewählte ohne weitere Untersuchung zum Gefängniss, das sie in Toledo litt; schlecht gelohnt von den Kreaturen hatte sie am Schöpfer genug. Alles stand gegen sie als eine ruhelose Landstreicherin in Waffen, aber Leiden sind ihr eine Speise, an der man nur erst den rechten Geschmack haben muss um zu sehen es gebe keine bessere[2]). Sie schrieb an Philipp II., der an der Strenge der Ordensregeln Gefallen hatte, vertrauend und mit kluger Vorsicht — Gott höre ihre zudringlichen Klagen, wie viel mehr müsse es S. Majestät thun — und bat um völlige Scheidung der beiden Ordenszweige. Der „allerklügste" König ging darauf ein, ein Breve Gregors XIII. gestattete den barfussen und den beschuhten Carmelitern einen eigenen Provinzial, Teresa ward freigesprochen und ihr gestattet zu gehn wohin sie wollte, Gracian erhielt seine alte Stellung[3]), so waren „die Pforten des Janustempels für immer geschlossen", zu der

1) Tostado war ein würdiger, ernster Prälat, daher fragt Teresa, wohin soll ich Elende wenn die Guten mich verfolgen, die Bösen mich verhöhnen, gegen die Bösen helfen die Guten, aber soll ich gegen die Guten bei den Schlechten Hülfe suchen? Palafox not. al. cart. 3.

2) Kreuz suchen, Kreuz lieben, Mühsal tragen gilts, fehlten sie uns wehe dem Orden, und uns. Teresa al Juan de Jesus Roca cart. 27, I. 224. Im Gebet sagte ihr Christus, wie einen Vater werde sie den König finden und nach zwanzig Tagen frei werden.

3) Philipp, bei dem Teresa Alles für ihren Freund aufgeboten, fand die vorläufige Haft in Alcala Strafe genug und revocirte die Sentenz. 1590 fiel Gracian von Neuem in die Gewalt seiner Feinde, ward zum Weltpriester degradirt, auf der Reise nach Rom seines Processes wegen von den Mauren nach Tunis geschleppt waltete er priesterlich unter den Gefangenen und schrieb „um die Hände arbeiten zu lassen für das Heil der Seele wenn auch die Füsse in Eisen waren" seine mystischen Tractate. Losgekauft wiess ihn der Papst den beschuhten Carmelitern zu, er ging nach Flandern und starb als Beichtvater der Infantin Isabella und des Erzherzogs Albert. Marmol Vida de G. Gracian 1620. 4.

Freude über den Frieden ihres Gewissens, der sie in der Bedrängniss erfüllt, kam das Gefühl des Sieges über alle Kanonen und Batterien der Finsterniss. Sie hatte sich durchgekämpft gegen Lüge, Meineide, Lästerungen, den Wirkungskreis behauptet, in dem ihr stilles Glück lag, der ihrem Thätigkeitsdrange genügte und sie ihr Geistesleben auf verwandte Naturen hinüberleiten liess.

Diesem Kreise lebt sie von nun an vorzugsweise. Alle ihm Angehörenden wünschte sie im freien Dienste des Herrn, Menschenschwachheit kenne sie; was man mit der That nicht erreichen könne, müsse man mit der Sehnsucht berühren, barmherzig sei der Herr, der allmälig die Wirklichkeit dem Wunsche gleich machen werde. Muthiger fasst sie den Gegensatz ihres Werks auf, wer in Gottes Armen liegt was fragt der nach der Schmach aller Welt. Der alte Erzbischof von Granada hinderte eine Stiftung, Teresa rief, er wird eher sterben als ihm das gelingt. Dem Gouverneur von Toledo liess sie in gleichem Falle sagen, es sei doch auffallend, Frauen kämen um in aller Strenge der Vollkommenheit zu wirken, dagegen die davon Nichts thäten, die in Schwelgerei lebten, diese wollten es hindern. In Medina del Campo, Toledo, Segovia, Burgos, Palenzia und andern kleinern Städten gründete sie Colonien, obwohl nicht die Menge nur der Geist der Genossen ihr am Herzen lag; solche die bloss Geld brachten keinen Zug der Seele wies sie ab, das Institut wäre dem verfallen, was es bekämpfen sollte. Man erstaunt über das rasche Aufblühen, ein Zeugniss für die Geltung der Ansicht, die vor Jahrhunderten im Cid sich aussprach:

> Was kann sich ein Weib erwerben?
> Hingeworfen auf die Erde
> Hat sie nichts als des Gehorsams,
> Als des Dienens niedern Lohn,
> Was bedürfen sie für Reichthum
> Als ihr Leben hinzuleben
> In des Klosters Einsamkeit?

Ausser den im Katholicismus und der mittelalterlichen Lebensansicht liegenden Motiven wirkten noch nationale bedeutend mit: in Spanien findet man häufiger als in andern Ländern Menschen, die bereit sind Unabhängigkeit mit Einsamkeit zu erkaufen. Der Spanier ist sinnlicher, aber nicht so materiell als der Nordländer und bei weitem reizbarer, es liegt ihm also viel mehr daran ungestört zu leben, er bedarf der Gesellschaft nicht gerade und sucht sie nicht mit Emsigkeit. Ohne die unruhige Geschäftigkeit des Geistes, die man an den Franzosen wahrnimmt, geht er immer mehr in die Tiefe als in die Weite, sein Charakter beschäftigt ihn mehr als seine intellectuellen Kräfte, und bei allen Menschen dieser Art ist ein gewisser Hang zu dem was andere Müssiggang nennen würden (was aber oft nur eine sehr edle Phantasiebeschäftigung mit ihren Gefühlen ist), bemerkbar. Durch ihren Charakter nur auf einige wenige Punkte, aber auf diese mit aller Energie gerichtet, können sie eigentlich vom Nichtsthun nur zu einer auf diese Punkte Bezug habenden Thätigkeit übergehn, nur zu einer grossen und wichtigen, alle andere scheint ihnen leicht, bloss mechanisch und ihrer unwürdig[1]). Vorzugsweise aus den höchsten Kreisen drängen sich die Aspirantinnen. Noch glich das Haus in Medina del Campo einer Bettlerhütte als die Nichte des Cardinalerzbischofs von Toledo Quiroga eintrat. Wir finden im Orden Beatrix Herzogin von Bezar aus dem Hause Infantado, die Gräfin von Paredes Hofmeisterin der Infantin, Maria von Velasco Erbin des Grafen von Moron, Luise von Moncado Schwester des Herzogs von Montalto, Leonore Herzogin von Pastraña, zwei Schwestern des Admirals von Kastilien. Teresa ist Spanierin in der Schätzung des Adels, ohne ihre Tendenzen nach seinen Wünschen zu modificiren. Als die Fürstin von Eboli berüchtigten Andenkens ihre Sünden im Kloster von Pastraña büssen und das glänzende Leben einer Weltdame fortführen wollte, löste Teresa das Haus auf und ver-

1) W. v. Humboldt der Montferrat bei Barcelona Werke V, 206

setzte es nach Segovia. Arme aufzunehmen erweiterte ihr Herz, sie musste dann vor Freude weinen, von abschreckenden Hässlichkeiten fürchtete sie Störung der frommen Betrachtung. Sie vergleicht sich in dieser kleinen Welt wal tend einem Generalcapitän, der allenthalben sein und befehlen müsse, doch findet sich das Unweibliche, Herrschsüchtige woran das Bild denken liesse an ihr nicht. In liebevoller Sorge auch für Kleines, Beschaffenheit der Luft und Schonen der Stimmen vergass sie ihren Rang, als Oberin wollte sie nur dienen und erfreuen, bereit für Jede Blut und Leben hinzugeben. Bis zu einem Gesetze Philipps II. waren die Briefadressen äusserst pomphaft, sie schaffte die marternden Floskeln als christlicher Vollkommenheit fremd ab, es gelte nur deutlich zu sprechen. Fein ist ihr Tadel, strafend gewinnt sie. Wenn etwas gegen sie Geäussertes an sie kam, lachte sie, man müsse die Schwestern sprechen lassen was sie wollten; Gracian hatte einmal eine feierliche Untersuchung darüber begonnen, sogleich schlug sie Alles nieder. Hoffnung und Liebe in heroischem Grade ihr eigen, Freiheit von jedem Gebote durch die Herrschaft der Liebe brachte sie zu den Geschäften, die sie fortwährend mit Zeitbankerott bedrohten, und den grössten Theil der Nacht an den Schreibtisch fesselten. Nicht Alles will sie selbst thun, gern auch was sie am besten verstand Andern überlassend. Vielgeschäftigkeit schien ihr das Reifen der Seele zu hindern; die Sachen der Zeit seien zu wandelbar für uns und wir zu gross für sie. Sparsam hält sie Haus; „Armuth ist unsere Waffe und Fahne, die wir hüten müssen in Haus, Kleidung, Wort und Gedanken.“ Daher keine stattliche Häuser, jeder Winkel sei gross genug; mache bei dem nahen jüngsten Tage ein Kloster für dreizehn Nonnen[1]) im Zusammenstürzen viel Lärm so sei das nicht gut, auch von der Kirchenpracht mag sie nichts hören. Ohne die Reform zu überschätzen oder zur Bedingung der Gottes- und Nächstenliebe zu machen, in der ihr das Heil stand, hielt sie streng an den aufgestellten

1) Die in der Regel festgesetzte Zahl.

Principien, und empfahl viele Arbeit, gute Buchführung, gute Schlösser an der Pforte, enge Stäbe am Sprachgitter. Auf das Sauersehn giebt sie Nichts. Juan de Jesus schlug Verschärfungen der Regel vor, dann hätten sie ja, versetzte Teresa, gar keine Erholung, heiter mit Mässigung sollen sie sein; einer strengen Fasterin, die das Frühstück verschmähte, gebot sie bei Gott und der Obedienz eine geröstete Speckschnitte zu essen. Auch geistige Erholungen sah sie gern, die poetischen Ergiessungen der Nonnen wurden ihr zugesandt. Der werkheiligen Angst begegnen die Worte: lasst uns keine Thürme ohne Fundament bauen, Gott sieht nicht auf die Grösse der Werke nur auf die Liebe. Da wir thun was wir können wird er geben, dass wir alle Tage mehr können; nicht ermattend so kurz das Leben dauert innerlich und äusserlich ihm das mögliche Opfer darbringen; es ist Etwas Frömmigkeit wünschen, etwas Anderes darum bitten, das Beste aber, wenn sie trotz Wünschen und Bitten nicht kommen will, Alles Gottes Willen überlassen; nur muss man nicht eher an seine Tugend glauben, bis man greifbar den Beweis in Händen hat. — Bei der contemplativen Tendenz der Reform waren Missverständnisse dieser Richtung genug zu beseitigen. Mit nüchterner Verständigkeit begegnete Teresa den Ueberschwenglichkeiten, den verdrehten Gebeten von denen Gott alle erlösen möge am bewährtesten hatte sie gegen die Selbstquälerei der Anfechtungen gefunden, Gott lieben, gut essen, nicht allein sein, sich leicht unterhalten wie und wo man könne. — Geistliche Tagebücher waren als Zeitverschwendung verboten, über jede Regung Buch halten hemme die Seele und führe nur dahin, sich Wunderlichkeiten in den Kopf zu setzen; ein gutes Urtheil über psychologisches Seciren, das man der Marter des heiligen Erasmus vergleichen möchte, dem eine eiserne Haspel die Eingeweide herauswindet. — Viel kritischer als man erwarten sollte verhielt sie sich gegen visionäre Zustände; Heilmittel, kräftige Speisen sollten die Geistergesellschaft beseitigen wenn der Grund körperlich war. Gegen sich selbst hatte sie diesen Weg frei-

lich vergebens eingeschlagen, für sie ein Beweis von dem tiefern Grunde ihrer Erlebnisse.

Scharfsichtig für die gefährliche Seite des beichtväterlichen Verkehrs schränkte sie ihn ein, sich tröstend Gott könne auch ohne dies Mittel lehren; an theologischer Halbwisserei lag ihr Nichts; unbefangen gestand sie kein Latein zu verstehn, von den Assyrern nichts zu wissen; lieber einfältig als phrasenhaft wünscht sie die Frauen, nicht auf das Denken über Gott legte sie den Ton, das wäre nicht Jedermanns Sache, die Seele sei nicht ausschliesslich Denken und Wollen, lieben sollten ihn Alle. Die Maasslosigkeiten mystischer Schriften entgehen ihrer Kritik nicht, alle die Herren sind so göttlich, dass sie nur desshalb das Spiel verspielen weil sie eine Karte zu viel genommen haben. — Von jeher hatte sie das Evangelium den trefflichsten Büchern vorgezogen und Gott am meisten wegen dessen was sie nicht verstand gedankt; nie berührten sie Scrupel wie Gott etwas thun oder wollen könne, in der Gewissheit Alles komme von ihm fand sie Ruhe. Tag und Nacht sollten ihre Töchter Gotteswort lesen in unmittelbarer, persönlicher Anwendung als den Spiegel der christlichen Vollkommenheit und den Weg zu ihr[1]). Neben der Schrift standen Teresa's Lieblingsbücher unter den Classikern ihrer Klöster, das Leben Jesu von Ludolf de Saxonia, Thomas a Kempis Nachfolge Christi, Granadas und Alcantaras Werke. — Wie Teresa selbst wirkte,

---

1) Nicht auf tiefe Gedanken hielt man bei den Meditationen in diesen Kreisen. Die Einfalt eines Klosterbruders wird uns gerühmt, den bei der Betrachtung der Flucht nach Aegypten besonders die Reflexion erbaute wie gern er mitgezogen sein würde um den Esel der heiligen Familie zu besorgen. Da giebt ihm der Arge den Gedanken ein Maria und Joseph sei zu Fuss gereist; er sucht bei einem Prediger Lösung der Bedenken, der sie die einfache Frömmigkeit erkennend giebt und beschämt statt der gelehrten Betrachtungen daran denkt, wie er als Begleiter während der Esel weidete Blumen und duftende Kräuter gesammelt haben würde um sie Madonna für das Kind zu geben mit der Bitte ihm die heilige Bürde zur Huth anzuvertrauen, wäre es auch nur so lange sie ruhte. Osuna Abecedario II. 126.

sollten es die Oberinnen thun. Sehr genaue Regeln hat sie dafür gegeben die rechte Mitte in den kleinen Dingen zu finden, an denen man sich zum Siege im Grossen gewöhnt. Vielregieren und immer tadeln stand ihr an Verkehrtheit der gutmüthigen Schlaffheit gleich, die ihre Auctorität fahren lässt.

Nicht mit Ordensarbeiten allein füllte Teresa die Tage in ihrer hübschen, einsamen Gartenzelle aus. Wie sie einst zu den Meistern des innern Lebens um Licht und Ruhe gepilgert war, wie sie den Orakeln aus geweihtem Munde gelauscht hatte als die Stimme der Beichtväter, die Entscheidungen der Kirchenlehrer ihren Fragen keine Antwort, ihrer Unruhe keinen Trost gaben, so wandte man sich jetzt an sie. Nach der Weise der alten Kirche hatte Alonso Velasquez das Bisthum Osma verwaltet, zu Fuss als Visitator seinen Sprengel durchzogen. Auf den erzbischöflichen Stuhl von San Jago erhoben resignirte er um in der Einsamkeit zu sterben. Er bat Teresa ihn geistig leben zu lehren, sie begann mit dem Alphabet, das der Schüler mit dem Eifer eines Kindes lernte. — Der Genuese Nicolas Doria behielt ihr die Geschäfte, sie ihm die Seele. Konnte sie nur zu Wenigen in ein solches Verhältniss treten, so gewann sie einen unabsehbaren Kreis durch ihre Schriften, die der Lehrerin der Mystik einen ruhmvollen Platz unter den Classikern ihres Volkes erworben haben, den sie bis heute behauptet.

Versuchen wir eine Charakteristik, so weist uns das allgemeine Urtheil zunächst auf die Briefe hin. Die Liste der Adressen zeigt einen hoch aristokratischen Kreis; ausser Philipp II. begegnen uns die Bischöfe von Ebora, Avila, Jaen, Osma, Palenzia, Segovia, der Herzog von Huescar, Fadrique Alvarez de Toledo, Pedro de Alcantara, Luis de Granada, der Staatsmann, Historiker, Dichter Diego de Mendoza, neben ihnen Beichtväter, Nonnen. Dieselbe Mannigfaltigkeit hat der Inhalt, oft betrifft er kleine Angelegenheiten des Klosterstaats, die Form von Crucifixen, Schleiern, Käufe, Aufnahmen von Novizen, Wahlen, Condolenzen. Andere biographisch

sehr wichtige Schreiben sind eine Selbstschau für Beichtväter Alvarez besonders, Rathschläge nach verschiedenen Stadien des mystischen Lebens. Teresa schrieb ungern, wie im Fluge, nur eine Seite zum zweiten Male durchzusehn, oder die Buchstaben auszuschreiben schien ihr Zeitverlust. Gravität des Tones wechselt mit gutmüthigem Scherze, witzigen Einfällen und trauter Behaglichkeit, feiner Takt mit Schmeichelei, liebenswürdig durch ihre Harmlosigkeit. Tiefe Menschenkenntniss trifft alle Saiten des Gemüthes, nicht massiv eingreifend, nur leise berührend. Auch wo Gegner überwunden werden sollen wird ihnen das Geständniss nicht wie eine Schuld nur wie ein Geschenk entlockt, „denn unseren Seelen, den Freunden der Freiheit werde geben leichter als zahlen, nach dem spanischen Sprichwort, weise Leute verhandeln Liebes für Trübes.“ Niemals verletzt eine frömmelnde, gesalbte Manier, in wenigen Blättern eines Missionsberichtes ist mehr mattherziges Wortgeklingel als in all' diesen Briefen. So besteht die ganze Condolenz an den Bischof von Jaen in den Worten: Ew. Heiligkeit freue sich Gottes, mögen wir alle ein gleiches Ende haben. Wo sie von sich spricht, ist sie demüthig und selbstbewusst, wahr in jedem Ausdruck, oft an Augustins Confessionen erinnernd, es liegt in der Sache, dass sie nur Umrisse des Gedankens giebt wenn sie schildern soll was sie erlebte, man kann über den Mängeln den Grad der Vollendung nicht verkennen, in dem es ihr, schriftungewohnt wie sie war, gelungen ist, die Mysterien ihres Innern in Worte zu übertragen, ihre mächtigen Empfindungen durch Reflexion zu cristallisiren und zu verewigen. Der Stil ist kräftig, ohne Spur von Sentimentalität, einfach, kunstlos, durch Sprichwörter belebt. Seine lakonische Kürze widerspricht der nationalen Umständlichkeit, oft besteht die Periode nur aus drei Worten[1]). In Schil-

1) El lenguage de S. T. es el tipo puro y castizo del castellano noto del centro de España tan remoto del culteranismo academico y cortesano como del lenguage chazvo y sayagués. Fuente p. XII. Vgl. Fr. v. Schlegel Werke XIV. 138.

derungen höchst anschaulich, in der Erzählung lebendig, in Bildern für das Abstracteste meist glücklich, in den Beziehungen zu Gott voll Majestät. Diese Eigenschaften haben sie den Spaniern werth gemacht, eine Kette von Lobsprüchen zieht sich durch die Jahrhunderte. Man mag lächeln, wenn Palafox[1]) in nationalem und kirchlichem Enthusiasmus nur die Briefe der katholischen Isabella ihnen überordnet; doch hat er Recht zu der Bemerkung, hier ströme die Seele der Verfasserin klarer, zeichne sich ihr Aeusseres und Inneres mit lebhafteren Farben als in ausführlichen Reden und Abhandlungen. Eine andere Stimme fordert auf mit Schweigen wie Sprüche des heiligen Geistes sie zu loben, denn man brauche Teresa nur zu kennen um zu wissen jedes Wort ist ein Spruch, jeder Spruch ein Orakel. Niemand wird diese Kritik, die nur zur Charakteristik der Zeit angeführt wird, ernst nehmen. Gewichtiger ist das Urtheil Capmany's[2]), „die Briefe allein würden Teresa zur ersten Prosaistin Spaniens erheben."

1) Die Briefe hatte der General der Carmeliter Diego de la presentacion gesammelt und Juan de Palafox y Mendoza mitgetheilt. Dieser Bischof von Osma stieg durch musterhafte Verwaltung seines Sprengels, wo er Capitel bildete, den Clerus reformirte, mehr als 70,000 firmelte, Kirchen und Hospitäler baute, der Apostel der Tridentinischen Beschlüsse, ein Vorfechter der kirchlichen Immunität war, bis zum Vicekönige Neuspaniens, das er trefflich verwaltete. Er wagte es von Caranza zu sagen, er sei im Rufe der Heiligkeit gestorben, in seinen Schriften schlägt eine evangelische Ader. Sie kamen durch die Inquisition auf den Index, von dem erst die Congregation der Riten sie entfernte als es sich um seine Seligsprechung handelte. Ein begeisterter Freund Teresa's gab er ihre Briefe heraus. Seine Noten, reich an historischen Nachweisungen, belehren wirklich und ersetzen theilweise die fehlenden Antworten. Er hat sein Herz voll Liebe in sie übertragen, den Geist in der Rinde der Worte darlegend, „so dass Briefe, die von geringem Metall schienen, durch die Noten wie Gold strahlten." Die mehr praktischen Stellen erklärt er mit Vorliebe, bei den sehr dunkeln schweigt er, zu ihrer Erklärung gehörten Erfahrungen, die er noch nicht gemacht habe, und das Charisma der Mittheilung. — Nur das Erscheinen des ersten Bandes hat er erlebt. Zum zweiten gab Pedro de la Annunciacion einige unbedeutende Noten. Später sind noch zwei Bände hinzugekommen,

2) Teatro historico critico de la elocuencia española III. 163.

Wenige Zeilen ohne Feile und Politur unter zerstreuenden Geschäften hingeworfen wirkten kräftiger als rednerische Zierrathen und Floskeln. In einem kurzen Schlusssatze liege mehr Kern als in vielen studirten Seiten. — Der grösste englische Kenner der spanischen Litteratur bekräftigt diese Sentenz: „Teresa schrieb höherer Eingebung vertrauend mit einer Sicherheit, die fast immer feierlich und achtunggebietend ist, manchmal durch Kühnheit und Ungezwungenheit fliessend und anmuthig wird. Sie hat jedem von denen, an die sie schreibt, Etwas zu sagen was für den Anlass sich eignet, um den man sie fragt. Obwohl im Allgemeinen nur dringende Ermahnungen oder Belehrungen über Glaubenssachen verdienen sie doch durch Reinheit, Schönheit und Anmuth des Stils eine ausgezeichnete Stelle in der Litteratur ihres Volkes.“[1]).

Diese Wirksamkeit der Briefe weit über die Empfänger hinaus, hat die Verfasserin nicht beabsichtigt, sie dachte nie an den Druck. Anders bei den übrigen Werken, die sie als aus Inspiration unglaublich rasch hinwarf, wie Lope seine Dramen. Wenn sie begonnen und sich durch die unnütze Wörtermenge hindurchgearbeitet, hätte sie gern viele Hände zum Schreiben gehabt. Was sie geschrieben hatte sie geschrieben, angemessen, fest; die Fehler ihrer Form so weit sie nicht durch den Stoff bedingt sind theilt sie mit den Prosaisten des goldenen Zeitalters, die des Feilens kein Ende finden. Keine ihrer Schriften giebt ein System der Mystik nur Fragmente ihres Lebens, enthusiastische Improvisationen, dunkel wie sibyllinische Blätter; die Schriftauslegungen bisweilen voll Geist im modernen Sinne, ruhend auf innerer Sympathie, auch im Irrthum nicht selten schön und ahnungsvoll. Der Gedankenkreis ist eng, die Allegorie oft schwerfällig, Wiederholungen ermüden ob auch gemildert durch die gravitätisch einherschreitende, castilianische Prosa mit dem stolzen, nachdrucksvollen Tonfall ihrer Worte, der

1) History of Spanish litterature by G. Tiknor deutsch von Julius. II. 269.

die schärfste Präcision zur andern Natur geworden ist. — Ein grosser Theil der ascetischen Schriftsteller seit Carl V. strebte die Leser durch Schrecken zu gewinnen. Ihr Reichthum an Höllenbildern überrascht, sie drängen sich, bald widerwärtig, bald grandios, nur die Phantasie mit Schauder erfüllend; Teresa's Werken haucht die Inbrunst eine Milde und Weichheit ein, vor der die dämonischen Schreckmittel schwinden. Dagegen spricht aus ihnen die Vorliebe der spanischen Ascetik für Anklänge an das Kriegs- und Ritterleben, an solcher Stelle die alte Verschmelzung der religiösen und weltlichen Tendenzen im Volkscharakter offenbarend[1]). Die Seele wird als Festung geschildert, der ihr Herr mit fliegenden Fahnen naht, aber die Kriegsmacht der Stadt, die Schlüssel zu den Thoren sind einem feigen Gouverneur übergeben, der beim ersten Angriff die Feinde einlässt. Während des Lebens gleichen die Getreuen immer Solchen, die Gegner vor den Thoren haben, sie können ohne Waffen nicht schlafen noch essen aus Furcht vor Ueberfall der Festung an irgend einer Seite, Auf der Conquista ewiger Reiche fürchten die Seelen im Dienste Seiner Majestät nur die Verräther, die das Blut trinken ohne dass man es merkt; streitend nicht um Lohn wie gemeine Soldaten, nein wie die Granden die ihren Fürsten umsonst dienen. Wer sich tapfer hielt empfängt seine Compagnie, nicht allein zieht er hinauf, viel Volk begleitet ihn, Christi Fahne weht auf allen Thürmen. Wie der Fahnenträger in der Schlacht wohl nicht kämpft aber doch in Gefahr ist, ja mehr als Andere leidet, da er die Fahne tragend sich nicht vertheidigen kann, wird er in Stücke gehauen. Darf er sie nicht aus den Händen geben, so müssen die Contemplativen die

1) Z. B. Borja tratado para los predicadores: es sehe sich der Prediger für ein blosses Geschützstück an, mit dem Gott Babylons stolze Mauern zermalmen und niederreissen lässt, seinen eigenen Antheil am Werke für nichts als den kalten, schwerfälligen Klumpen von Eisen oder Kupfer, als das schmutzige Pulver, das schwarz, übelriechend, unwirksam ist, so lange es nicht berührt wird vom Feuer des heiligen Geistes.

Fahne der Demuth hochhalten, alle Hiebe duldend ohne einen auszutheilen. So volksthümliche Elemente der Darstellung förderten die Popularität und verscheuchten das Vorurtheil von der Entweihung des Heiligen durch seine Behandlung in profaner Sprache[1]), auch scholastische Theologen standen vor den Schriften ehrfurchtsvoll still.

Um Gott zu verherrlichen, der in ihr aus einem Unrathshaufen einen Garten voll süsser Blumen geschaffen, um die Menschen zu enttäuschen, die sie für gut hielten, schrieb Teresa nach dem Wunsche des Beichtvaters Ibanez für Juan de Avila die Geschichte ihres innern Lebens, 1562. (libro de las misericordias del Señor)[2]). Noch unbewandert in der mystischen Schulsprache hilft sie sich mit Bildern und Para-

1) Der geistesverwandte Leon urtheilt: es ist wunderbar wie diese Schriften der Seele Gott nahe bringen, ihr Feuer vom Himmel geben, das sie hinnimmt und auflöst, Last und Furchtsamkeit sind abgeworfen, leicht und gestärkt regt die Sehnsucht die Flügel. Leon a Ana de Jesus Obras de T. I. 17. Palafox rühmt: der Weg des innern Lebens erscheine hier süss, anziehend, heiter, eine Lust für den Wandrer, die Schmerzen wandelten sich in Genüsse. Cartas I, 36. Fenelons Bedenken gegen die Verbreitung dieser Bücher ist in Spanien nicht getheilt (lettres spirituelles. Nr. 114). Philipp II. liess die Papiere Teresa's in der Bibliothek des Escorial aufbewahren, aus denselben gab Luis de Leon im Auftrage des königlichen Rathes die erste Gesammtausgabe mit der Sorgfalt „wie er sie einer solchen Seele schuldig sei, damit Viele auf den von ihr vorgezeichneten Wege wandelten," 1588. 2 Tom. 4. Die Kaiserin Maria, Phiipps Schwesterl, übertrug Leon als grössten Prosaisten Spaniens die Abfassung einer Biographie, er starb vor der Vollendung des Werkes. Wie fest sich diese Bücher in der Gunst Spaniens behaupteten, bezeugt die Menge der Ausgaben bis in die neueste Zeit, Obras 9 Tom. Barcelona 1848. Von der eben erschienenen vorzüglichen Ausgabe Escritos de S. T. añadidos y ilustrados por V. de la Fuente, Madrid 1861, Tom I., in der Biblioteca de autores españoles, konnte ich nur den ersten Band benutzen. Die Schriftsteller von Port-Royal gaben eine gute französische Uebersetzung, 5 Bde. 1707, eine englische erschien London 1851, eine italienische Mailand 1842, deutsche von Schwab 1831, 5 Bde. Clarus 1851.

2) Eine Ergänzung dazu sind die Berichte an ihre Beichtväter als libro de las relaciones 1571 gesammelt.

beln „nach Frauenart." Nur im Vorübergehn berührt sie äussere Schicksale, Beziehungen, Verirrungen, schonungslos gegen sich selbst. Der Weg zur Vollkommenheit (camino de perfecion escrito para sus monjas a ruego dellas 1563) enthält Winke zur Contemplation für Nonnen, mit ernster Hinweisung auf das zum Heil Nothwendige. Alles wird an Christus geknüpft, ihm folgen sei der Weg zum Gewinn, für alle Gnaden bleibe er die Thür, ohne ihn schwebe die Seele in der Luft: wen Gott liebt, den führt er die Wege seines Sohns. Ein Tagebuch ihrer guten Charakteristiken und klösterlichen Erfahrungen, bei vielen Wiederholungen voll historischer Züge, ist das Werk über die Stiftungen (libro de las fundaciones 1573). „Immer dasselbe sich wiederholend wie Papageien, die man sprechen gelehrt", schrieb sie 1577 unter betäubenden Schmerzen die Allegorie von den sieben Wohnungen (de las siete moradas del alma o castillo interior) formell ihr bestes Werk. Die Seele wird darin einem Schlosse aus einem Diamanten verglichen, an dem Gott seine Lust haben will. Diese unsre Schönheit kennen wir selbst nicht, nur mit der Fassung des Diamants, mit den Aussenwerken des Schlosses dem Körper beschäftigt. In ihm sind sieben Wohnungen, zu denen die Pforte des Gebets führt, die erste Selbsterkenntniss, die letzte Einigung mit Gott. Sie werden geschildert mit reichem allegorischem Schmucke, der das Verständniss mehr hindert als fördert, ohne neue Aufschlüsse. In einem für unser Gefühl fast zu hohem Schwunge bewegen sich die Ausrufungen der Seele an Gott (Exclamaciones o Meditaciones del alma a su Dios 1569)[1]. Sie sind meist nach der Communion geschrieben. Die Gewalt der innern Gluth bricht durch an Stellen wie diese: O Leben, Leben, wie kannst du dauern deinem Leben fern? was erfüllt dich in dieser Einsamkeit? was thust du da all deine Werke unvollkommen und Sünde sind? wer tröstet dich meine Seele auf dem stürmischen Meere? lieblich sind deine Wege, o

1) Ranke, Päpste II. 427.

Herr, doch wer kann sie wandeln ohne Furcht? ich fürchte zu leben ohne dir zu dienen und will ich dir dienen finde ich Nichts was mich befriedigte dir zu bezahlen was ich schuldig bin. — Gott wie spät ist mein Sehnen entzündet, wie früh bist du ausgegangen zu werben und zu rufen! Damit ich ganz mich mit dir Allmächtiger an dessen Macht ich geglaubt habe beschäftige, gieb mir die verlorne Zeit wieder indem du mir jetzt und künftig Gnade schenkst. — Selig, die mit den starken Angeln und Ketten der Wohlthaten göttlicher Erbarmung gefangen, unfähig sind sich zu lösen. Stark wie Tod ist Liebe, hart wie die Hölle, o wer sich todt sähe von ihrer Hand, versenkt in die göttliche Hölle ohne Hoffnung herauszugehn. Wann kommt der selige Tag, wo man eintaucht in das Meer der Wahrheit, wo man nicht mehr frei ist zur Sünde, und es nicht mehr sein will denn man ruht im Leben Gottes? — Herr alles Geschaffenen, meine Wonne und mein Gott, wie lange soll ich warten dich zu schauen? Welche Mittel giebst du mir, für die so wenig auf Erden ist um Erquickung zu finden ausser dir? O langes Leben, Schmerzensleben, o Leben ohne Leben, o Einsamkeit ohne Hülfe, o Herr wie lange, wie lange, was soll ich thun mein Gut? soll ich wünschen dich nicht mehr zu wünschen, wie schlägst du ohne Heilung, verwundest und man sieht keinen Schlag, tödtest und erhöhst das Leben! Willst du, dass ein so verachteter Wurm diese Widersprüche dulde, es sei wie du willst, ich will nur dich wollen. Schöpfer wie lässt der Schmerz klagen, dass keine Heilung kommt bis du willst, Freiheit wünscht die eingeschlossene Seele, kein Moment will sie weichen von dem was du willst, lass mein Ruhm den Schmerz wachsen und heile ihn ganz! Tod, o Tod, ich weiss nicht wer dich fürchtet, da in dir das Leben ist! Freue dich Seele es giebt einen, der deinen Gott liebt wie er es verdient, freue dich, es giebt einen, der seine Güte und Kraft kennt. Er will die Durstigen tränken, wie könnte der nicht zum Tode durstig sein, der in lebendigen Flammen der Begierden nach den Jämmerlichkeiten der Erde brennt.

Komm zu uns, zeige deine Milde! O Jesus wie lang ist das Leben das sie kurz nennen, kurz um das nie endende Sein zu gewinnen, lang für die Seele die Gott zu schauen ringt. Du hast meine Blindheit geheilt als deine göttlichen Augen sich schlossen, meine Eitelkeit mit deiner Dornenkrone, o wahrhaftiger Freund, wie gross ist die Zahl deiner Verräther, erwecke sie ohne dass sie bitten, auch Lazarus hat's ja nicht gethan. — In ähnlicher Weise steigen die Seufzer, die Schmerzenslaute einer ringenden Menschenseele wie Athemzüge zu ihrem Urquell auf, schön im göttlichen Leid, eine Weissagung, der die ersehnte Erfüllung nicht fehlen kann. — Die Gedanken von der Liebe Gottes (conceptos del amor de Dios sobra algunas palabras de los cantares del Salomon, 1566.) sind keine Erklärung des Hohen Liedes, nur Bemerkungen, wie sie der Verfasserin beim Hören einzelner Stellen sich aufdrängten, mit denen sie sich tröstete. Dem ächten Frieden werden acht Arten des falschen entgegengestellt, aus Verstockung, Erschlaffung in Kleinigkeiten, Wandel ohne Krieg, bereuen und doch erneuen, Todsünde meiden lässliche leiden, Freundschaft mit Gott und Welt, Gottesdienst aus Ehrgeiz, Stehenbleiben auf halbem Wege. — Schön heisst's: wenn man am Fuss des Berges schon so viel empfängt wie viel dann auf dem Gipfel. — Wie Jemand es fühlt wenn auch die feinste Nadel ihn sticht, so empfindet die geläuterte Seele die leiseste sündige Regung. — Berührt Manches in diesen Schriften die Confinien der Poesie, so hat Teresa in ihren Dichtungen das Gebiet selbst betreten und zum reichen Schatze der religiösen Lyrik ihres Volkes köstliche Perlen gefügt. Seit in Spanien die ersten christlichen Hymnen gesungen waren, hat der Dichtergeist des Volkes Gestalten des Christenthums und den Katholicismus verherrlichend seine eigene Verklärung vollzogen. Die liebliche Einfalt des frommen Kinderliedes, die ernste Wehmuth der Romanze, die stolze Pracht der Ode treten uns entgegen; vom flammenden Enthusiasmus sind die vollendeten, dichterischen Formen übergossen, in denen die Glorie der Ma-

donna, die Wanderung nach Bethlehem, die Thränen des Christkindes, die Martyrien der Heiligen, das Wunder der Hostie, die Sehnsucht nach Erlösung, das Helldunkel der Busse gefeiert sind[1]. — Die mystischen Dichter wenden sich natürlich auch hier vorzugsweise dem Innerlichen, Unergründlichen zu, dem ewigen Worte, dem Urquell der im Verborgenen fliesst, aus dem sich Erd und Himmel tränken. Mehr als das Historische bewegen sie die individuellen Zustände, mehr als Marias Schmerzen unter dem Kreuze die Qualen der geistlichen Dunkelheit, das Schmachten in der Dürre, mehr als die Freuden des erhöhten Christus die Wonne der Einigung, der Liebeswunde, des Sterbens in Gott. Die Bilder des hohen Liedes leuchten durch diese Gesänge, nicht ohne Gefahr, wenn nach Lope's Ausdruck die Gegenstände irdischer Liebe oft Wolken sind, die uns hindern nach der himmlischen Sonne zu sehn. Juan de la Cruz geht darin am weitesten. Eins seiner Sonette schildert Christus in eine Bäuerin verliebt, jung und schön, arm und schwarzbraun von Wangen, dies Liebchen vom Lande ist die menschliche Natur. Ein Anderes lässt den guten Hirten in Liebessehnsucht nach der Freundin sterben, klagend streckt er die schönen Arme aus, an den Stamm einer Eiche gelehnt seufzt er, neigt das Haupt und scheidet im Harme, o seht sie an die bleiche Liebesleiche! — Seine Paraphrase des hohen Liedes[2] ist eine originelle Verschmelzung morgenländischer und spanischer Poesie, die heisse Leidenschaft der Sulamith

1) Eine vortreffliche Auswahl in der Floresta de rimas antiguas castellanas ordenada por Böhl de Faber. 1821. 45. 8. Die lyrischen Gedichte geistlichen Inhalts eben so zahlreich wie zum Theil vom höchsten Werthe bilden eine Hauptzierde der spanischen Litteratur, in ihnen hat sich die Religiosität der Zeit in den reinsten und edelsten Zügen abgedrückt; theils wurden sie während des Gottesdienstes abgesungen und recitirt, theils auf fliegenden Blättern zur Feier kirchlicher Ereignisse unter das Volk vertheilt. v. Schack Geschichte der dramatischen Litteratur II. 35.

2) Cantico espiritual entre el alma y Cristo su esposo, übersetzt von Diepenbrock im geistlichen Blumenstrauss.

erscheint noch gesteigert, die kühnen Bilder sind noch überboten; so sinkt der Geliebte an den blühenden Busen der Braut, sie fächelt dem Schlummernden Kühlung mit dem Lilienzweige zu, als der Athem Auroras sein Lockenhaar bewegt legt er sanft seine Rechte um ihren Nacken und trunken vor Wonne lehnt sie ihr Haupt auf den Freund. Die Nacktheit der Allegorie thut hier entschieden der religiösen Wirkung Eintrag, es ist wie mit den Gemälden Ghirlandajos. Teresa's Gedichte „im Feuer der göttlichen Liebe geschaffen" wie des heiligen Bernhard innige Lieder sind von solchem Schatten frei; Humboldt[1]) nennt sie unter denen, die ein tiefes Naturgefühl durchzieht, aber die Naturbilder sind meist nur Hülle, in der ideale, religiöse Beziehungen symbolisirt sind. — Nur an wenige Sonette haben sich deutsche Uebersetzer gewagt, die drei berühmten „an den Gekreuzigten", „die ewige Schönheit", „das durchbohrte Herz" mögen hier Platz finden.

I.[2])

Nicht Hoffnung trieb o Herr mich dich zu lieben,
Des Himmels Lohn nicht, den ich soll erlangen,
Nicht hielt der Hölle Grau'n mich so umfangen,
Dass ich entsagte meinen ird'schen Trieben!

Du triebst mich Herr, der Anblick deiner Qualen,
Die Schmach, der Tod, die du für mich getragen,
Der bleiche Leichnam an das Kreuz geschlagen,
Die nackten Glieder mit den Wundenmalen!

1) Kosmos II, 125.

2) Der hier behandelte Gedanke ist alt. Joinville erzählt im Leben Ludwigs des Heiligen: In Damascus sei einst eine Alte durch die Strassen gegangen, in der Rechten ein Gefäss mit Feuer, in der Linken Wasser, auf die Frage was sie damit wolle erwidernd: mit dem Feuer wolle sie das Paradies verbrennen, mit dem Wasser die Hölle auslöschen, damit nach ihrer Vernichtung Niemand mehr das Gute thue um Lohn des Paradieses, noch aus Furcht vor der Hölle, nur aus Liebe zu Gott dem Allgütigen und Allmächtigen. Vie de Saint Louis par Fr. Michel. Paris 1858. XLVII. Abgesehen von der apocryphen Form ein Zeugniss für das Vorhandensein der Idee der reinen Liebe schon im Mittelalter.

Nur deine Liebe konnte so mich rühren;
Selbst ohne Himmel blieb' ich dir ergeben,
Selbst ohne Hölle würd' ich vor dir beben;

Du selbst nur konntest hin zu dir mich führen!
Wenn was ich hoff' auch nicht zu hoffen bliebe,
Dich liebt' ich dennoch wie ich jetzt dich liebe.[1])

II.

Schönheit, Sonne, die die Kerzen
Aller Schönheit dunkel macht,
Ohne Wunden giebst du Schmerzen,
Tilgest ohne Schmerz im Herzen,
Aller ird'schen Liebe Macht.

Band, das einiget zwei Wesen,
Die getrennt sind himmelweit,
Ach warum willst du dich lösen,
Da als du geknüpft gewesen
Sich in Lust verkehrt das Leid?

Das was nichtig ist verbindest
Du dem Sein das ewig währt,
Was in eigner Brust du zündest
Liebst du, was du werthlos findest,
Ihm verleihst du neuen Werth.[2])

III.

In des Herzens tiefstem Grunde
Fühlt' ich einen jähen Stich;
Gottes Schwert drang ein in mich,
Grosse That gab davon Kunde.

Wund' hat mir der Stich gegeben;
Wird sie gleich den Tod mir reichen,
Ist der Schmerz auch ohne Gleichen,
Bringt mir dieser Tod das Leben.

Tödtet er, wie giebt er Leben?
Wie kommt Tod aus Lebenskraft?
Wie doch heilt was Wunden schafft?
Wie kann Zwietracht Bündniss geben?

Gottes Macht wird hier bewährt,
Die aus schroffem Widerstreite
Geht hervor im Siegsgeleite,
Und durch hohe That mieh ehrt[3]).

Hätte Teresa solchen Gedichten den Blüthenduft ihrer Begeisterung eingehaucht, in Spanien würde ihr Andenken nie verschwunden sein. Das aus ihnen gewonnene Bild der Dichterin bestätigt der tiefe Eindruck den sie auf die Zeitgenossen machte. Trotzdem dass sie alles Besondere absichtlich mied, ohne Pathos und Wichtigkeit wirkte, erregte sie auch Fremden bei der ersten Begegnung die Empfindung geistiger Grösse, ihr Anblick verscheuchte Seelennoth, Nahestehende bekannten, sie lebt wie ein Engel! Die Verehrung von der sie umgeben war wurde ihr oft zum quälenden Räthsel, aus Erfahrung ist ihr Spruch gebildet:

1) Laun, Poetische Nachbildungen ausländischer Gedichte 1844. 49.
2) Diepenbrock, geistlicher Blumenstrauss 248.
3) Werke übersetzt von Clarus II. 298.

Ehre ist wie Schatten, der dem Fliehenden folgt, den Suchenden flieht. Sie genoss das Glück der Gemeinschaft gleichgestimmter Gemüther. Unduldsam gegen sie im Interesse der Wahrheit, entdeckt sie Ansätze des Bessern, wo Andere nur Sünde sehn, froh den Fortschritt bis zum Siege begleitend, dem hienieden, nachdem der Traum des Lebens abgeschüttelt ist, die Vergeltung beginnt. Gleichmässiger ging der Pulsschlag ihres innern Lebens, freier von Wünschen, von Selbstvorwürfen, ohne Anhänglichkeit an die Creatur, an die Herrlichkeit des Himmels, empfand sie stets wachsende Gottesliebe als herrschende Richtung, in der Freiheit des Geistes den Besitz aller Dinge. Was sie für Gott that erschien ihr wie ein Salzkörnchen, das ein Sperling im Schnabel tragen könne. — „Wie eine Biene im Korbe wirkend" trotz des Alters und der Leiden eines Armbruchs reiste sie von Ort zu Ort und wäre bis ans Ende der Welt gegangen; könnte es geschehen, dass durch ihre Vermittelung nur eine Seele Gott mehr lobe und liebe, so bedeute das mehr als in der Herrlichkeit sein. Diese Vermittelung auch nach dem Tode zu üben schrieb sie Rathschläge für die Nonnen (avisos para sus monjas 1580.) als Bedingungen der Dauer ihrer Schöpfung. Einige haben nur klösterliche, andere christliche Tendenz; unter den Letztern sind allgemein gültige, aus dem christlichen Ideal geflossen, wie die Kirche es zu allen Zeiten festgehalten hat: wenig mit freundlicher Milde nicht ohne den Gedanken an Christus sprechen, Nichts übertreiben, Alles als vor Gottes Augen thun; nur von sich schlecht sprechen; immer, wünschen für Christus zu leiden; in Allem Gottes Vorsehung sehen, in Allem ihn loben; nie äusserlich eine Frömmigkeit zeigen die nicht innerlich ist. Denke du hast nur Eine Seele, musst nur einmal sterben. Dein Sehnen sei Gott sehn, deine Furcht ihn verlieren, dein Schmerz ihn nicht geniessen. Obwohl wie aufgelöst durch Krankheit, raffte sie sich doch zu einer Reise von Avila nach Burgos auf, der düstern Stadt, „die für ganz Kastilien trauert." Durch Ueberschwemmung in Lebensgefahr gekommen,

kämpfte sie noch Zwistigkeiten mit dem Erzbischof glücklich durch, und stärkte so ihre Genossen wie der Flug der alten Adler die jungen. Auf der Rückkehr von der Herzogin von Alba eingeladen, liess sie sich in einer Sänfte hintragen, in dem Dorfe Peynaranda erwartete sie den Tod. Es war Nichts zur Linderung vorhanden als Feigen, gut, äusserte sie, viele Arme haben auch die nicht einmal. Alba wurde erreicht, nach einigen Tagen trat ein Blutsturz ein; bei den Worten des funfzigsten Psalmes von gebrochenen und zerschlagenen Herzen das Gott nicht verachte, drückte sie das Crucifix fest an sich und starb am vierten October 1582.

In viele Klöster bis nach Amerika hatte sich die Reform verbreitet, nach Frankreich von Berulle verpflanzt, griff sie ein in das Leben des Katholicismus[1]). Dass die Kirche Teresa selig und heilig sprach, ihr eine Art theologischer Doctorwürde verlieh[2]), dass die Cortes wenn auch etwas ängstlich vor der Eifersucht San Jago's sie zur Patronin der zusammenbrechenden Reiche ernannten[3]), könnte schwerlich sie „den Schleiern menschlicher Vergessenheit“ entziehn. Aber ihre Werke und ihr Geist haben eine Gemeinde gegründet, zu der Sales, Fenelon, die Port-Royalisten, Arndt, Sailer[4]) gehören, durch die das Bleibende derselben vom Vergänglichen, die Arzenei vom Opium gesondert, Jahrhunderte fortgewirkt hat. Auch die protestantische Forschung

1) Bis 1760 zählte man 600 Klöster ihrer Regel mit 14,000 Gliedern.

2) Adimplevit eam spiritu intelligentiae ut non solum bonorum operum in ecclesia Dei exempla relinqueret, sed et illam coelestis sapientiae imbribus irrigaret etiam multa pietate refertis libellius, ex quibus fidelium mentes uberrimos fructus, studiis de mystica theologia, aliisque percipiunt et ad supernae patriae desiderium maxime excitantur. Bulla canonisat.

3) 1814 wurde diese Würde erneut.

4) Ich schäme mich nicht öffentlich zu bekennen, dass ich in Teresa's Schriften mehr Trieb zum Guten gefunden, als in mancher gepriesenen Weisheitslehre alter, mittlerer und neuerer Zeit. Sailer, Briefe aus allen Jahrhunderten V. 54.

ist nicht an ihr vorübergegangen[1]) der Repräsentantin ächt religiöser Mystik[2]), die protestantische Ascetik hat sich an ihr erbaut[3]). In dem Lande, das der katholische Fanatismus mit dem dunkelsten Schatten bedeckt, mit Wahngestalten bevölkert, durch blutige Greuel fast zu Grunde gerichtet hat, erscheint Teresa de Jesus als die Verkünderin eines Christenthums, das wenn auch nicht ohne Schlacken krankhafter Einseitigkeit doch eine zur Gluth gesteigerte, himmelandringende Liebe zum evangelischen Christus athmet. Ohne das Bedürfniss klaren Erkennens baut es sein Reich im dunkeln Grunde des Gefühls, worüber Sonnen- und Wolkengebilde schweben, und ersetzt die Summen der Theologen durch die Summa seines Evangeliums:

Nichts soll dich ängstigen,
Nichts dich erschrecken,
Alles vergeht.
Gott nur besteht.
Alles erreichet
Stille Geduld.
Wer Gott besitzet
Nichts kann ihm fehlen,
Gott nur genügt[4]).

---

1) Ranke Päpste II. 427. Hase, Kirchengeschichte 471.

2) Baumgarten-Crusius, Compendium der Dogmengeschichte I. 410, rein religiös, wie gestorben für Alles was nicht Christus ist, aufgelöst in ihm um durch ihn in Gott zu sein, erscheint die Mystik bei T.

3) Tersteegen, Leben heiliger Seelen II.

4) Letrilla de Teresa, que llevava por registro en su breviario. — Noch der neueste Herausgeber bemerkt treffend: puede decirse que S. T. popolarizo el estudio de la teologia mistica poniendolo al alcanze de personas no letradas y revelando al pueblo catolico verdades conocidas solamente de los sabios y escondidas en lo profundo de las catedras y de los claustros monasticos. Prelim. VI.

VIII.

Die Bücher Judith, Tobit und Baruch
und die neue Ansicht von Hitzig und Volkmar über die Apokryphen des Alten Testaments,

untersucht von

A. Hilgenfeld.

(Fortsetzung und Schluss.)

II. Das Buch Tobit.

Gehen wir von dem B. Judith zu dem B. Tobit über, so werden wir hier in die eigentlich assyrische Zeit zurückversetzt, zugleich aber auch aus dem jüdischen Volks- und Staats-Leben in die begrenzten Kreise des Familien-Lebens eingeführt. Die Treue gegen den wahren Gott und seine Religion, welche dort das ganze Volk aus drohender Kriegsgefahr errettete, hilft hier zwei einzelnen Familien aus tiefster Noth zu schliesslichem Glücke. Was sollte uns also wieder auf die spätere römische Knechtschaftszeit, näher auf die jüdischen Zustände in der letzten Zeit Trajan's führen?

1. Der Inhalt des B. Tobit.

Das B. Tobit geht bis auf die Wegführung der zehn Stämme durch den assyrischen König Salmanassar[1]) um 722 v. C.

---

1) Die Verstümmelung dieses Namens in Ἐνεμέσσαρος, welche Hitzig a. a. O. S. 252 hervorhebt, kann wohl auch von einem griechischen Uebersetzer herrühren und mit der Annahme einer hebräischen oder aramäischen Urschrift, welche sich uns noch öfter aufdringen wird, vereinigt werden.

zurück. Der galiläische Tobit, d. h. Rechtschaffenheit[1]), also wie Judith ein personificirter Begriff, redet bis 3, 6 hin selbst und stellt sich von vorn herein in der ganzen Strenge seiner gesetzlichen Frömmigkeit dar. Von Anfang an hat er die Rechtschaffenheit, welche sein Name selbst ist, bewährt. Er hat nicht nur reichliches Opfer an seine Brüder und Mitgefangenen[2]) ausgetheilt, sondern auch in seiner Jugend auf dem Boden der Heimath den Abfall seines Stammes (Naphthali) von dem Tempel zu Jerusalem nicht mitgemacht. Streng gesetzlich ist er (offenbar dreimal im Jahre) zu den Festen in Jerusalem gegangen, um hier seine Erstlinge und Zehnten den Priestern darzubringen. Diese äusserste Gesetzlichkeit tritt uns sogleich in einem dreifachen Zehnten entgegen, welchen Tobit, dieses Muster von Rechtschaffenheit, nach dem spätern Gesetze[3]) darzubringen nicht unterliess. Ausser den ursprünglichen Zehnten für die Priester[4]) wendet er noch einen Zehnten von dem Erlöse seines Ertrages jährlich in Jerusalem auf und theilt einen dritten Zehnten nach der Verfügung seiner Grossmutter Debora (an Leviten und Hülfsbedürftige) aus. Dieser dreifache Zehnt, welchen vor

1) Den Namen *Τωβίτ*, welchen der Vater im Unterschiede von dem gangbaren Namen *Τωβίας* (טוֹבִיָּהוּ, טוֹבִיָּה, vgl. Sach. 6, 10. 14, wo die LXX *χρήσιμοι* übersetzen, Esr. 2, 60. Nehem. 2, 10. 4, 1. 7, 62, wo die LXX *Τωβίας* darbieten) seines Sohnes führt, kann nicht bedeutungslos sein. Daher wird man doch wohl mit J. Simonis und Ewald (Gesch. des V. Jsr. III, 2, S. 234) die Bedeutung Güte, Rechtschaffenheit annehmen müssen, wenn man auch eigentlich טוֹבִי erwarten sollte. Konnten die LXX טוֹבִיָּה durch *οἱ χρήσιμοι* übersetzen, so mochte man auch umgekehrt bedeutsame Namen willkürlich bilden. Möglich, dass erst der griechische Uebersetzer, wie Fritzsche S. 22 meint, das *τ*, welches im hebr. Text (HM) und Vet. Lat. (Thobis, Thobi) noch gar nicht haben, angehängt hat. Hitzig a. a. O. S. 252 findet für eine Missbildung des gangbaren Namens nach vermeintlicher Analogie von עַבְרִית = עַבְרִיָּה.

2) Tob. 1, 13 *τοῖς ἀδελφοῖς μου καὶ τῷ ἔθνει τοῖς προπορευθεῖσι μετ' ἐμοῦ εἰς χώραν Ἀσσυρίων εἰς Νινευῆ*. Das *ἔθνος* weist entweder auf die ethnisirenden, abgöttischen Stammgenossen (1, 4. 5, 14) oder noch besser auf die heidnische Mitbevölkerung von Galiläa hin.

3) 5 Mos. 12, 17 f. 14, 22 f., 28 f., 26, 12. — 4) 4 Mos. 18, 21. 24 f.

dem Talmud schon Josephus[1]) bezeugt, verträgt sich sehr gut mit dem Bestehen des Tempels und nöthigt uns ebenso wenig, als die übertriebene Heiligkeit des Zehnten im B. Judith 11, 13, aus der makkabäischen Zeit herauszugehen[2]).

Der Tempel wird ja überdiess Tob. 1, 4 als eine Wohnung des Höchsten (*ὁ ναὸς τῆς κατασκηνώσεως*), erbaut für alle Geschlechter des Weltalters (*εἰς πάσας τὰς γενεὰς τοῦ αἰῶνος*), bezeichnet, worin noch keine Ahnung von seiner schliesslichen Zerstörung liegt. Zum Manne erwachsen, hat Tobit sich mit der geschlechtsverwandten Anna verheirathet und den Tobias (טוֹבִיָּה) erzeugt. Als die Israeliten gefangen nach Ninive geführt wurden, hat er sich nicht, wie seine Stammgenossen, durch Genuss von den Brodten der Heiden verunreinigt (1, 10), was uns ganz an Jud. 10, 5. 12, 1 f. erinnert. Wie nun aber Daniel und seine Genossen trotz oder wegen ähnlicher Enthaltsamkeit die besondre Gunst Nebukadnezar's erhalten (Dan. 1, 8 f.), so kommt auch Tobit bei Salmanassar zu Gnaden und wird dessen Einkäufer (Hoflieferant). In solcher Stellung geht er auf Reisen nach Medien und legt bei Gabael in Rhagä 10 Talente nieder. Als nun aber nach Salmanassar's Tode sein Sohn Sanherib (Sennacharim) eine unruhige Herrschaft führt, wird Tobit an den Reisen nach Medien gehindert[3]). Hatte derselbe schon unter Salmanassar an seine

---

1) Ant. IV, 8, 8. 22.

2) Vgl. auch die Nachweisungen Abr. Geiger's, Urschrift und Uebersetzungen der Bibel in ihrer Abhängigkeit von der innern Entwickelung des Judenthums, Breslau 1857, S. 176 f.

3) Da Medien sich wirklich von dem schwächer werdenden Assyrier-Reiche losgerissen und dasselbe sogar zuletzt gestürzt hat, so sehe ich keinen Grund, hier mit Hitzig a. a. O. S. 255 die Verhältnisse einer weit spätern Zeit abgeschattet zu finden. Wie Adiabene (Assyrien), sagt Hitzig, war auch Medien ein Vasallenstaat Parthiens (Joseph. Ant. XX, 3, 3. 4), Krieg hatte auch schon früher (Ant. XX, 4, 2) den Verkehr unterbrochen (vgl. Tob. 1, 15), und für den Hass der Einheimischen (vgl. Tob. 1, 17—19. 2, 3) gegen die Juden war vielleicht der Abfall der adiabenischen Königsfamilie zum Judenthum (Jos. a. a. O. 2, 3. 4. 4, 1) erster Ausgangspunct.

Brüder und Stammgenossen viele Almosen ausgetheilt, so rühmt er sich vollends unter Sanherib, seit derselbe aus Judäa geflohen war, viele ermordeten Israeliten beerdigt zu haben. Desshalb ward er zur Flucht genöthigt und aller seiner Habe beraubt. Als aber Sanherib durch seine beiden Söhne ermordet war[1]), und sein Sohn Esarhaddon (hier Sacherdon) den Thron bestiegen hatte, besserte sich Tobit's Lage wieder. Achiachar, der Sohn seines Bruders Anael, ward über die ganzen Finanzen des Königs gesetzt und erwirkte die Rückkehr Tobit's nach Ninive, wo sein Neffe gar zum Weinschenken und Siegelbewahrer des Königs emporstieg, der Nächste nach demselben ward (1, 16—22). Die Rechtschaffenheit im Sinne unsers Schriftstellers hat also schon einmal die Noth überwunden. Das Unglück kehrt aber wieder und erreicht nun erst seinen höchsten Gipfel.

Tobit kehrt in sein Haus zu Weib und Sohn zurück. An dem frohen Feste der Pentekoste oder der sieben Wochen (vgl. 3 Mos. 23, 15 LXX) wird ihm ein grosses Frühstück bereitet. Als Tobit sich aber an dem reichbesetzten Tische schon niedergelegt hat, schickt er erst seinen Sohn aus, um bedürftige Brüder aufzusuchen. Dieser meldet von einem erdrosselten Israeliten, welcher auf dem Markte darniedergestreckt liegt. Sogleich springt Tobit, noch ehe er einen Bissen gekostet hat, auf und bringt den Leichnam bis zum Sonnen-Untergang in ein Haus. Darauf wäscht er sich und isst sein Brod in Trauer, was ihm die Erfüllung der Weissagung des Amos[2]) vor die Seele führt. Nach Sonnen-Untergang begräbt Tobit den Leichnam. Die Nacht hindurch schläft er aber als ein Befleckter an der Hofmauer mit unbedecktem Angesicht. Als er die Augen aufthut, fällt frischer Vögel-Koth hinein, und wirkt Hornhaut-Flecken[3]), welche der Kunst

1) Tob. 1, 21, vgl. Jes. 37, 38. 2 Kön. 19, 37.

2) 8, 10, welche Stelle ausser Tob. 2, 6 auch 1 Makk. 1, 39 berücksichtigt wird.

3) Tob. 2, 10 λευκώματα ἐν τοῖς ὀφθαλμοῖς μου. Zur Sache vgl. 3 Mos. 21, 20.

der Aerzte trotzen. Dazu kommt auch äusserer Mangel, seitdem Achiachar, welcher den Tobit bisher ernährt hatte, gestürzt nach Elymais gezogen ist[1]). Da muss seine Gattin Anna durch Woll-Arbeiten in den Frauengemächern Geld verdienen. Ausser dem Lohne erhält sie aber von den (Geschäfts-) Herren noch einen Ziegenbock als Zugabe[2]). Tobit glaubt es seiner Frau nicht, dass sie den Bock zum Geschenke erhalten habe, hält ihn vielmehr für gestohlen und fordert sein Weib auf, ihn zurückzugeben. Da ruft die Frau aus: „Wo sind deine Almosen und deine guten Werke[3])! Siehe, alles ist an dir offenbar geworden" (2, 14), d. h. der täuschende Schein deiner Rechtschaffenheit ist nun an das Licht gekommen. Die Rede des Weibes erinnert schon an das B. Hiob, wo die Frau dem tiefgebeugten Dulder zuruft: „noch hältst du fest an deiner Frömmigkeit? fluche Gott und stirb!" Noch genauer treffen aber die Andeutungen der Freunde Hiob's überein, welche aus seinen Leiden auf heimliche Versündigung unter dem täuschenden Scheine äusserer Rechtschaffenheit schliessen. Solcher Vorwurf ist auch für Tobit in seinem Unglück die höchste Kränkung. Nach so

1) Ebdas. *ἕως οὗ ἐπορεύθην εἰς τὴν Ἐλυμαΐδα.* Einer Reise des erblindeten Tobit nach Elymais wird nun aber ebenso wenig als der Rückkehr gedacht (vgl. 7, 3. 11, 16. 17. 14, 10). Wohl aber geht aus 4, 10 hervor, dass Achiachar durch Haman (diesen offenbar aus dem B. Esther bekannten Namen) eine Zeit lang gestürzt ward. Mit Grotius, Fritzsche u. A. *ἐπορεύθη* (so Vet. Lat.) zu lesen ist immer misslich. Am Ende haben wir hier eine falsche Auflösung des hebräischen Infinitiv anzunehmen, wie 4, 8 in der Uebersetzung ein falsches Geschlecht (*τὸν ὀλίγον* statt *τὸ ὀλίγον*) gewählt ist.

2) Tob. 2, 11. 12. Ganz eigenthümlich bezieht Hitzig a. a. O. S. 254 diese Stelle auf Zwischenträgerei bei Liebeshändeln. Wie *κυρίαι* bei Epiktet Man. c. 40 Mädchen vom 14. Jahre an bezeichne, so seien *οἱ κύριοι* hier die jungen Herren, und der Ziegenbock sei hier Kuppler-Lohn (vgl. 1 Mos. 38, 17). Diese Ansicht scheint mir aber keineswegs zwingend zu sein, ja dem Geiste des ganzen Buchs (vgl. 4, 12. 8, 7), welchen der Vet. Lat. bei Fritzsche S. 77 f. wohl richtig getroffen hat, zu widerstreiten.

3) *Αἱ δικαιοσύναι σου*, vgl. zu dem Plural Philo de iustitia §. 6, p. 366: *δικαιοσύναι καὶ ἀρεταί.*

vielem Leiden muss der erblindete und verarmte Mann gar noch den Vorwurf hören, dass seine ganze Rechtschaffenheit blosser Schein gewesen sei. Nun steht er auf dem äussersten Gipfel seines Elends. In inbrünstigem Gebete macht er seinem tiefgebeugten Herzen Luft (3, 1—6). Gott möge an ihm nicht strafen seine und seiner Väter Sünden, welche schon durch die Schmach der Gefangenschaft und die Zerstreuung unter den Heiden gebüsst worden. In Gnaden möge er ihm den Tod als Erlösung aus solcher Schande bescheeren[1])!

Tobit steht jedoch auf diesem Gipfel seines Kummers nicht allein. In dem medischen Ekbatana wird Sara, die Tochter Raguel's, an demselben Tage geschmäht, und zwar von den Mägden ihres Vaters. Denn sieben Männern war sie gegeben, und der böse Dämon Asmodi[2]), welcher das Mädchen selbst begehrte (6, 15), hatte dieselben vor der ehelichen Beiwohnung sämmtlich getödtet. Mit bitterm Hohne werfen ihr nun die Mägde vor, dass sie unklug thue, ihre Männer immer zu ersticken. Selbst Schläge reizen die Mägde nur zu weiterm Hohne. Da kommt Sara gar auf den Gedanken, sich zu erhängen, und wird nur durch die Rücksicht auf ihren bejahrten Vater, dessen einziges Kind sie ist, zurückgehalten. Sie betet also an dem Fenster[3]), dass

---

1) Tob 3, 6 *Καὶ νῦν κατὰ τὸ ἀρεστόν ἐνώπιόν σου ποίησον μετ' ἐμοῦ· ἐπίταξον ἀναλαβεῖν τὸ πνεῦμά μου, ὅπως γένωμαι γῆ* (vgl. 1 Mos. 3, 19, Pred. Sal. 12, 7, auch Bar. 2, 17) — *ἐπίταξον ἀπολυθῆναί με τῆς ἀνάγκης ἤδη εἰς τὸν αἰώνιον τόπον*, d. h. das Grab, vgl. Ps. 49, 12. Pred. Sal. 12, 5. Fritzsche findet hier die Vorstellung des Predigers Salomo, dass der Geist, aber ohne individuelle Existenz, zu Gott zurückkehrt, der Körper zur Erde wird. Wenn der Verf. nun aber auch lehre, dass der Tod in den Hades führt (3, 10. 13, 2), so finde hier derselbe Widerspruch wie im Pred. Sal. 9, 10 statt. Allein die Scheidung von Geist und Leib schliesst ein Schattenleben in der Unterwelt wohl nicht aus.

2) Ein persisches Wort, von آزمودن, *πειράζειν*, s. Winer BRWB.

3) Wahrscheinlich mit der Richtung nach Jerusalem, vgl. V. 12 und Hitzig zu Dan. 6, 11.

Gott sie erlösen möge von der Erde, oder wenigstens von der Schmach[1].

Das gleichzeitige Gebet der beiden schon Verzweifelnden, von welchen der Verfasser nun beiderseits als von Dritten redet, findet bei Gott Gehör. Der Engel Rafael wird abgesandt, um Beiden Heil zu bringen[2], den Tobit von den Hornhaut-Flecken zu befreien, die Sara als Erbtochter dem Tobia, welchem sie als dem nächsten Verwandten gesetzlich zukam (vgl. 4 Mos. 36, 6—9), zum Weibe zu geben, den bösen Dämon Asmodi aber zu binden. Zu selbiger Zeit kehrte Tobit in sein Haus zurück, und Sara stieg herab aus ihrem Gemache (3, 7—17). Die Erzählung wendet sich nun vom Unglück zum Glück.

Eingeleitet wird die Hülfe für den erblindeten Vater und die geplagte Jungfrau durch die Erinnerung des verarmten Tobias an das Geld, welches er bei Gabael in dem medischen Rhagä niedergelegt hat. Dahin schickt er seinen Sohn mit einer väterlichen Ermahnung, welche uns die Rechtschaffenheit im Sinne dieser Schrift genauer darlegt (C. 4). Voran stehen die Pflichten gegen die Eltern, den Vater zu begraben, die ihn überlebende Mutter zu ehren und nach ihrem Tode in einem Grabe mit dem Vater zu bestatten (V. 3. 4). Sodann wird der Jüngling allgemeiner ermahnt, alle Tage Gottes eingedenk zu sein, nicht zu sündigen und seine Gebote nicht zu übertreten, Gerechtigkeit zu vollbringen alle Tage seines Lebens und nicht zu wandeln auf den Wegen der Ungerech-

---

1) V. 15 ist, wie Fritzsche richtig bemerkt, das *μηκέτι* unrichtig vor *ἐλεῆσαι* anstatt vor *ἀκοῦσαι* gesetzt.

2) Auch Tob. 3, 16. 17 hat Fritzsche durch eine einfache Umstellung von *καὶ* geholfen. Man lese: *καὶ εἰσηκούσθη προσευχὴ ἀμφοτέρων ἐνώπιον τῆς δόξης τοῦ μεγάλου· καὶ Ῥαφαὴλ ἀπεστάλη ἰάσασθαι τοὺς δύο κτλ.* Man beachte übrigens hier wie 12, 14 (*καὶ νῦν ἀπέστειλέ με ὁ θεὸς ἰάσασθαί σε καὶ τὴν νύμφην σου Σάῤῥαν· ἐγώ εἰμι Ῥαφαήλ*) die Verbindung des Heilens mit Rafael, welche auf die hebräische Grundbedeutung von Rafael (רָפָא) zurückweist.

tigkeit. Dem Vollbringen der Wahrheit[1]) wird Gedeihen in allen Werken folgen (V. 5—6). Darauf folgt die Ermahnung zur Wohlthätigkeit. Von seiner Habe gebe man reichlich Almosen und wende sein Antlitz von keinem Armen. Nach Maassgabe des Besitzes theile man Almosen aus, viel oder wenig[2]). Dann sammelt man einen Schatz für den Tag der Noth, ja Almosen rettet vom Tode[3]). Eine solche Hochschätzung des Almosens (vgl. 12, 8. 9. 14, 10. 11) ist ganz im Geiste der makkabäischen Zeit, des beginnenden Pharisäismus, auch schon durch die Bücher Sirach (3, 28. 29, 12) und Daniel (4, 24) bezeugt. An die Ermahnung zum Almosen (V. 7—11) schliesst sich ferner die Ermahnung zur Keuschheit an. Tobias mag sich hüten vor aller Hurerei, ein Weib nehmen aus dem Samen seiner Väter, um das Geschlecht der Propheten-Söhne, der Nachkommen Noa's, Abraham's, Isaak's und Jakob's, welchen die Erbschaft der Erde verheissen ist[4]), nicht zu beflecken. Um so mehr soll Tobit seine Brüder, d. h. seine Volksgenossen[5]), lieben und sich nicht schämen, von ihnen ein Weib zu nehmen[6]). Jedem Arbeiter soll er den Lohn schnell auszahlen, in allen Werken auf sich achten, und was er selbst hasst, niemandem zufügen. Nach einer Warnung vor der Trunkenheit kehrt V. 16 die Ermahnung zur Wohlthätigkeit wieder. Dieselbe wird jedoch beschränkt, indem V. 17 fortgefahren wird: *ἔκχεον τοὺς ἄρτους σου ἐπὶ τὸν τάφον τῶν δικαίων, καὶ μὴ δῷς*

---

1) Tob. 4, 6: *διὸ ποιοῦντος σοῦ τὴν ἀλήθειαν* (אֱמֶת), vgl. Röm. 1, 18. 2, 8, besonders Joh. 3, 21.

2) Tob. 4, 8: *ἐὰν ὀλίγον σοι ὑπάρχῃ, κατὰ τὸν ὀλίγον* (wohl falsche Uebersetzung von כִּמְעַט, vgl. Vet. Lat. p. 82), *μὴ φοβοῦ ποιεῖν ἐλεημοσύνην.*

3) Tob. 4, 10: *διότι ἐλεημοσύνη ἐκ θανάτου ῥύεται, καὶ οὐκ ἐᾷ εἰσελθεῖν εἰς τὸ σκότος.*

4) Tob. 4, 12: *καὶ τὸ σπέρμα αὐτῶν κληρονομήσει γῆν*, vgl. 1 Mos. 13, 15. 17, 8. Gal. 3, 16. Röm. 4, 13.

5) Tob. 4, 13, vgl. 1, 3. 16. 5, 11. 14 u. ö.

6) Ebdas.: *διότι ἐν τῇ ὑπερηφανίᾳ ἀπώλεια καὶ ἀκαταστασία πολλή, καὶ ἐν τῇ ἀχρειότητι* (Uebersetzung von בִּבְלִיַּעַל) *ἐλάττωσις καὶ ἔνδεια μεγάλη· ἡ γὰρ ἀχρειότης μήτηρ ἐστὶ τοῦ λιμοῦ.*

τοῖς ἁμαρτωλοῖς. Hier ist *τοὺς ἄρτους σου* offenbar aus einem Versehen des Uebersetzers, welcher לְחֶמְךָ statt רַחֲמֶךָ las, entstanden[1]). Aehnlich wie Sir. 18, 10 (*καὶ ἐξέχεεν ἐπ' αὐτοὺς τὸ ἔλεος αὐτοῦ*) ist auch hier von einem Ausgiessen des Erbarmens die Rede. Dann wird aber auch wohl der vielversuchte und niemals genügend erklärte *τάφος τῶν δικαίων* eine fehlerhafte Uebersetzung von לְבַר הַצַּדִּיקִים[2]), wie wenn ״לְבַר ה, לְבוֹר dastände[3]), sein, wenn wir nicht vielmehr an die von Tobit selbst ausgeübte Bestattung ermordeter Israeliten (vgl. 1, 18. 19. 2, 3 f. 12, 12. 13) zu denken haben sollten. Auf alle Fälle stehen hier die frommen Israeliten als Gerechte den Heiden als Sündern[4]) gegenüber. Nach einer Aufforderung, gutem Rathe zu folgen, schliesst der alte Tobit mit allgemeinerer Ermahnung zur Gottesfurcht. Sein Sohn findet an dem Engel Rafael selbst, welcher sich für Asarja, Sohn des Ananias, ausgiebt, einen Führer nach dem fernen Rhagä hin. Man kommt auch in Hinsicht des Lohns (eine Drachme für den Tag nebst Lebensunterhalt) überein[5]). Und mit dem Segen des Vaters, unter den Thränen der bekümmerten Mutter wandert der einzige Sohn des Hauses nebst dem Hündlein, welches in diesem idyllischen Gemälde nicht fehlt (5, 17), ohne es zu wissen, dass ein hoher Engel sein Reisegefährte ist, nach Medien (C. 5).

Auf dem Wege finden die Reisenden in dem Tigris, welcher freilich, da Ninive schon am Tigris lag, befremden

---

1) Hitzig weist a. a. O. S. 251 selbst auf dieses Versehen hin. Wird dieses Anzeichen einer hebräischen Urschrift aber, durch die blosse Möglichkeit beseitigt, dass das Versehen auf Lectüre beruhen, ein Citat sein könne? HM. hat לְחֶמְךָ וְיֵינְךָ, ähnlich Vet. Lat.

2) Vgl. die *υἱοὶ τῶν δικαίων* 13, 13.

3) Oder sollte chaldäisch לְקֳבֵל gegenüber, wegen dagestanden haben und לקבר gelesen worden sein?

4) Vgl. 13, 6. Henoch 91, 12. 99, 2. Weish. Sal. 10, 20. Gal. 2, 14 u. ö., m. Erörterung in d. Zeitschr. 1860, S. 166 Anm. 1.

5) Dabei ist die Frage 5, 15: *τίνα σοι ἔσομαι μισθὸν διδόναι*; nach aller Wahrscheinlichkeit wieder ein Anzeichen griechischer Uebersetzung eines vorgefundenen לָתֵת.

muss[1]), einen Fisch, dessen Herz, Leber und Galle der Engel zu bewahren gebietet, weil Herz und Leber, wenn sie geräuchert werden, Dämonen oder böse Geister vertreiben, die Galle aber als heilende Salbe gegen Hornhaut-Flecken in den Augen dient. Als man sich dann an Ekbatana[2]) nähert, eröffnet der Reisegefährte dem Jünglinge, dass sie bei seinem Verwandten Raguel übernachten wollen, dessen Erbtochter gesetzlich dem Tobias als Weib gebührt. Dieser hat freilich, da er gleichfalls einziges Kind seiner Eltern ist, Furcht vor dem Mädchen wegen des Dämon, welcher dessen Liebhaber ist und schon sieben Männer in dem Brautgemache getödtet hat. Der Reisegefährte beruhigt ihn jedoch mit der Verheissung, dass er noch in der nächsten Nacht die Sara zum Weibe erhalten wird, und giebt Anweisung, bei dem Eingange in das Brautgemach mit dem Herzen und der Leber des Fisches zu räuchern. Der Geruch werde den Dämon in alle Ewigkeit vertreiben (C. 6). Bei Raguel finden die Reisenden freundliche Aufnahme. Sara wird dem Tobias feierlich, sogar mit schriftlichem Ehevertrage, vermählt (C. 7). Tobias handelt nach der Anweisung des Engels und räuchert mit Herz und Leber des Fisches. Vor dem Geruche flieht der Dämon bis tief nach Ober-Aegypten und wird von dem Engel gebunden. Die Neuvermählten weihen sich durch Gebet und werden am andern Morgen, als Raguel schon das Grab für Tobias eingerichtet hat, beide am Leben gefunden. Raguel will den Tobias erst nach Ablauf von 14 Hochzeits-Tagen mit der Hälfte seiner Habe entlassen (C. 8). Dieser schickt den vermeintlichen Asarja, seinen Reisegefährten, nach Rhagä, um das Geld zu holen (C. 9). Als nun in Ninive die Mutter schon über das Ausbleiben ihres Sohnes unruhig wird[3]) und durch den blinden Vater beruhigt werden muss, entlässt Raguel den Tobias mit seiner Tochter und

1) Man müsste Tob. 6, 2 eher den grossen Zâb (Xenophon Anab. II, 5) erwarten, vgl. Hitzig a. a. O. S. 253. Indess wurden auch die beiden Zâb Tigris genannt, vgl. Herodot V, 52: *πρῶτος μὲν Τίγρις, μετὰ δὲ δεύτερός τε καὶ τρίτος ὡυτὸς οὐνομαζόμενος, οὐκ ὡυτὸς ἐὼν ποταμὸς οὐδὲ ἐκ τοῦ αὐτοῦ ῥέων.*

2) Tob. 6, 10 steht freilich da: *ὡς δὲ προσήγγεσαν τῇ Ῥάγῃ;* aber im Folgenden wird deutlich Ekbatana (so der überarbeitete Text bei Fritzsche S. 89 und Vet. Lat.), wo Raguel wohnte, vorausgesetzt, nach Rhagä geht der unbekannte Reisegefährte erst C. 9. Auch die Form ist, wie Hitzig a. a. O. S. 25 bemerkt, auffallend, da man sonst (1, 14. 4, 1. 20. 5, 5. 9, 1) immer *Ῥάγα, ὼν* findet. — 3) Tob. 10, 5: *οὐ μέλει μοι, τέκνον κτλ.* verbessert Hitzig a. a. O. S. 251 in *σὺ μέλει κτλ.*, vgl. 13, 9 *μαστιγώσει.* Der überarbeitete Text hat *οἴμοι τέκνον.*

der Hälfte seiner Habe (C. 10). Da man wieder nach Ninive kommt, heisst der Engel den Tobias mit der Galle des Fisches vor dem erworbenen Weibe vorhergehen. Hinter ihm und seinem Gefährten folgt der Hund, mit welchem sie ausgezogen waren. Die Galle des Fisches thut als Augensalbe bei dem erblindeten Vater sofort ihre Wirkung. Dieser preist Gott, dass er seinen Sohn wieder sieht, und kann die Schwiegertochter von dem Thore der Stadt einholen. Alle Brüder (Israeliten) nehmen an der Freude Theil, auch Achiachar, den wir nun wieder in Ninive finden, nebst dessen Bruderssohn Nasbas[1]). Die Hochzeit des jungen Paars wird auch hier noch 7 Tage lang gefeiert.

Nachdem die Hülfe geschehen ist, folgt C. 12 ihre Enthüllung. Als Tobit und sein Sohn dem unerkannten Engel die Hälfte der Habe zum Lohne für seine Dienste anbieten, giebt dieser sich beiden insgeheim kund. Auch aus seinem Munde vernehmen wir die Ermahnung zur Rechtschaffenheit in dem Sinne unsers jüdischen Schriftstellers: „Gut ist Gebet mit Fasten und Almosen und Gerechtigkeit. Besser ist wenig mit Gerechtigkeit, als viel mit Ungerechtigkeit; besser ist Almosen geben, als Gold aufhäufen. Denn Almosen rettet vom Tode und reinigt alle Sünden; die, so Almosen und Gerechtigkeit üben, werden mit Leben erfüllt“ (12, 8. 9). In diesen Worten des Engels haben wir den Kern der ganzen Erzählung. Durch solche Rechtschaffenheit hat Tobit die göttliche Hülfe erlangt. Der Engel giebt dann schliesslich die Eröffnung: „Und nun, als du betetest zugleich mit Sara, deiner Schwiegertochter, brachte ich das Gedächtniss eures Gebets vor den Heiligen; und als du die Todten begrubst, ging ich gleichfalls mit dir vorüber (*ὡσαύτως συμπαρήγμην σοι*); und als du nicht anstandest aufzustehen und zu verlassen dein Frühstück, um wegzugehen und den Todten zu bestatten, entging mir deine gute Handlung nicht, sondern ich war mit dir. Und nun sandte mich Gott, um zu heilen (רַפָּא) dich und deine Schwiegertochter Sara. Ich bin Rafael, einer von den sieben heiligen Engeln, welche überbringen die Gebete der Heiligen und eingehen vor der Herrlichkeit des Heiligen“ (12, 12—15). Da erschrecken die beiden und fallen in Furcht auf ihr Angesicht nieder. Aber der Engel

---

1) Tob. 11, 17: *καὶ παρεγένετο Ἀχιάχαρος καὶ Νασβὰς ὁ ἐξάδελφος αὐτοῦ*. Achiachar muss also von seiner Flucht nach Elymais (2, 10) schon zurückgekehrt sein. Nasbas ist wohl sein (nicht Tobit's) Brudersohn. Der überarbeitete Text hat *Ναβὰς*, Vet. Lat. Nabal.

heisst sie getrost sein und Gott preisen: „Alle die Tage erschien ich euch, und ich ass nicht noch trank ich, sondern ein Gesicht schautet ihr. Und nun preiset Gott; denn ich steige wieder hinauf zu ihm, der mich gesandt hat, und schreibet alles, was vollendet ist, in ein Buch“ (12, 19. 20). Beide stehen auf, sehen den Engel nicht mehr und preisen das Wunder, dass ihnen erschien der Engel des Herrn (C. 12).

Die Erzählung kann aber mit der blossen Aufrichtung des Familien-Glücks gottesfürchtiger Israeliten nicht schliessen, sondern wirft zuletzt noch einen Blick auf den grossen geschichtlichen Hintergrund des Ganzen, die Gesammt-Lage des israelitischen Volks. In dem Jubel-Gebete, welches Tobit aufschreibt (C. 13), werden die Israeliten nachdrücklich ermahnt, Gott zu preisen vor den Heiden, unter welchen sie zerstreut sind (V. 3). Er ist ja ihr Vater in alle Ewigkeit (V. 4), er wird sich der Israeliten wieder erbarmen und sie versammeln aus allen Heiden, unter welchen sie zerstreut sind (V. 5). Wenn sie sich wieder zu Gott wenden, so wird auch er sich zu ihnen wenden. Darum will Tobit im Lande der Gefangenschaft den König der Ewigkeit preisen und seine Macht und Herrlichkeit zeigen einem Volke von Sündern[1]). Diesen Gott möge man auch preisen in Jerusalem. „Jerusalem, Stadt des Heiligen, er wird dich züchtigen für die Thaten deiner Söhne (offenbar durch die bevorstehende chaldäische Zerstörung), doch wird er sich wiederum erbarmen der Söhne der Gerechten. Preise den Herrn bestens und preise den König der Ewigkeit, damit wiederum sein Zelt (der Tempel) erbaut werde in dir mit Freuden, und auf dass er in dir erfreue die Gefangenen und liebe in dir die Elenden auf alle Geschlechter des Weltalters“ (13, 9. 10). Ich kann hier nicht mit Hitzig a. a. O. S. 255 eine Verödung Jerusalem's als Thatsache der Gegenwart des Schriftstellers, sondern nur als Thatsache der Vergangenheit, nämlich aus der Zeit Nebukadnezar's erkennen. Es ist auch nicht richtig, dass der Verfasser Neubau weissage, „ohne vorher Zerstörung in Aussicht zu stellen“, was ja in V. 9 unverkennbar geschieht. Kennt der Verfasser aber nur eine einzige Zerstörung Jerusalems, so stimmt auch das Folgende sehr wohl

1) Tob. 13, 6: *ἔθνει ἁμαρτωλῶν*, was ich nicht mit Fritzsche auf abgöttische Israeliten, sondern, auch nach V. 3 (*ἐνώπιον τῶν ἐθνῶν*), nur auf Heiden beziehen kann, s. o. zu 4, 17. Auch die sogleich folgende Aufforderung an die Sünder, sich zu bekehren, und so vielleicht das Erbarmen Gottes zu erlangen, stimmt gut zu Heiden.

zu dem Bestehen Jerusalems und des Tempels in seiner Gegenwart: „Viele Heiden werden von fern kommen zu dem Namen Gottes des Herrn, Gaben in den Händen tragend, Gaben für den König des Himmels, Geschlechter von Geschlechtern werden dir Lobgesang weihen" (13, 11). Das war ja bereits prophetische Erwartung[1]). Mit einem Fluche über alle, die Jerusalem hassen, und einem Segen über alle, die es lieben, wird dieser Stadt V. 13 die Versammlung aller Söhne der Gerechten verheissen, worin nur die Erwartung einer Rückkehr der ganzen jüdischen Diaspora nach Jerusalem liegt[2]). Auch der Schluss dieses Gebets führt uns nicht entfernt in die Zeit nach der römischen Eroberung Jerusalems. Es ist vielmehr nur die Jes. 54, 11 f. ausgesprochene Erwartung eines herrlichen Glanzes der heiligen Stadt, wenn 13, 16. 17 gesagt wird: *ὅτι οἰκοδομηθήσεται Ἱερουσαλὴμ σαπφείρῳ καὶ σμαράγδῳ, καὶ λίθῳ ἐντίμῳ τὰ τείχη σου, καὶ οἱ πύργοι καὶ οἱ προμαχῶνες ἐν χρυσίῳ καθαρῷ, καὶ αἱ πλατεῖαι Ἱερουσαλὴμ ἐν βηρύλλῳ καὶ ἄνθρακι καὶ λίθῳ ἐκ Σουφεὶρ ψηφολογηθήσονται.* Schon lange vor der zweiten Zerstörung Jerusalems hat man in den gedrückten Verhältnissen, als „Strasse und Hof wieder aufgebaut waren, aber in bedrängter Zeit" (Dan. 9, 25), die verheissene Herrlichkeit Jerusalems und des Tempels von der Zukunft erwartet. Die Hoffnung eines neuen Jerusalem und eines herrlichen Tempels findet sich nachweislich schon in den Zeiten des zweiten Tempels[3]).

Schliesslich wird C. 14 erzählt, dass Tobit 58 Jahre alt war, als er das Gesicht verlor, und nach 8 Jahren wieder sehend ward. In fortwährendem Almosen-Geben und in Furcht und Lobpreisung Gottes erreichte er ein hohes Alter. Im Angesichte des nahen Todes giebt er seinem Sohne den Auftrag, aus Ninive, dessen Zerstörung der Prophet Jonas geweissagt habe[4]), nach Medien zu gehen, wo eine Zeit lang Frieden sein werde. Ferner weissagt der sterbende Tobit selbst die bevorstehende Zerstreuung der Brüder im heiligen Lande, die Zerstörung Jerusalems und die Verbren-

1) Vgl. Mich. 4, 2, Sach. 8, 22, Jes. 60, 6, Ps. 86, 9. 96, 7. 8.

2) Diese Erwartung findet sich schon Dan. 12, 7, Orac. Sibyll. III, 734 f., Henoch 90, 33. 4 Esr. 13, 39 f., 2 Makk. 2, 18.

3) Vgl. Hen. 90, 28 f. 91, 13. 4 Esr. 10, 44 f.

4) Vgl. Jon. 3, 4. Darauf, dass der Beschluss der Zerstörung im B. Jona (3, 10. 4, 11) wegen der Busse der Einwohner zurückgenommen wird, achtet unser Verfasser nicht, oder er betrachtet die Zerstörung als bloss aufgeschoben.

nung des Tempels daselbst, welcher eine Zeit lang verödet bleiben wird. Dann aber wird Gott sich wieder über die Juden erbarmen, so dass sie in das Land zurückkehren und den Tempel, wenn auch nicht so, wie der frühere war, aufbauen, bis da erfüllt sein werden die Zeiten des Weltalters, wie die Propheten geweissagt haben[1]). Gerade hier verräth der Verfasser noch deutlich die Abfassung seiner Schrift vor der römischen Zerstörung Jerusalems. Den zweiten Tempel lässt er ja noch bis an das Ende dieses Weltalters dauern. Und wenn er nach der Erfüllung der „Zeiten des Weltalters," welche auf das B. Daniel zurückweisen und auch mit dem B. Henoch zusammentreffen, zu allerletzt noch eine Rückkehr der zerstreuten Juden aus ihrer Gefangenschaft, den Bau eines neuen Jerusalem und eines herrlichen Tempels erwartet, so drückt er hiermit, wie schon bemerkt ist, nur die eschatologische Erwartung des Judenthums seit der makkabäischen Zeit aus. Dann, heisst es weiter, werden sich alle Heiden zur Gottesfurcht bekehren, ihre Götzenbilder vergraben und den Herrn preisen; der Herr aber wird sein Volk erhöhen. Nach einer Wiederholung der Aufforderung zum Auszuge aus Ninive, wegen der Weissagung des Propheten Jonas, so wie zu strenger Gesetzlichkeit und Rechtschaffenheit weist Tobit noch mit einem andern Beispiele auf den glücklichen Ausgang der Gerechten hin. Was hat Haman[2]) dem Achiachar, der ihn ernährt hatte, gethan, wie hat er ihn aus dem Lichte in die Finsterniss gebracht, wie hat er ihm seine Wohlthaten vergolten! Und doch hat Gott den Achiachar errettet, jenem aber vergolten und ihn in Finsterniss gebracht. Manasse[3]) gab Almosen und ward errettet aus Todes-Schlinge, Haman aber fiel in die Schlinge,

---

1) Tob. 14, 4. 5: *καὶ ὅτι οἱ ἀδελφοὶ ἡμῶν ἐν τῇ γῇ σκορπισθήσονται ἀπὸ τῆς ἀγαθῆς γῆς, καὶ Ἱεροσόλυμα ἔσται ἔρημος, καὶ ὁ οἶκος τοῦ θεοῦ ἐν αὐτῇ κατακαήσεται, καὶ ἔρημος ἔσται μέχρι χρόνου, καὶ πάλιν ἐλεήσει αὐτοὺς ὁ θεὸς καὶ ἐπιστρέψει αὐτοὺς ἐπὶ τὴν γῆν, καὶ οἰκοδομήσουσι τὸν οἶκον, οὐχ οἷος ὁ πρότερος* (vgl. Esr. 3, 12, Hagg. 2, 3, Dan. 9, 25), *ἕως πληρωθῶσι καιροὶ τοῦ αἰῶνος* (vgl. Dan. 9, 24 f. Henoch 89, 59 f.), *καὶ μετὰ ταῦτα ἐπιστρέψουσιν ἐκ τῶν αἰχμαλωσιῶν καὶ οἰκοδομήσουσιν Ἱερουσαλὴμ ἐντίμως, καὶ ὁ οἶκος τοῦ θεοῦ ἐν αὐτῇ οἰκοδομηθήσεται ἐνδόξως, καθὼς ἐλάλησαν περὶ αὐτῆς οἱ προφῆται.* Die Mehrheit der Propheten weist am Ende ausser Jes. 54, 11 f. noch auf Henoch 90, 29 f. hin.

2) Sicher der aus dem B. Esther bekannte Haman, welcher hier nach Ninive versetzt ist.

3) Doch wohl, wie Grotius meinte, der 11, 18 genannte Nasbas, mag der Name nun hier oder dort verstümmelt sein.

welche er gelegt, und ging zu Grunde. So möge man nun sehen, *τί ἐλεημοσύνη ποιεῖ, καὶ δικαιοσύνη ῥύεται* (14, 11). Mit diesem Zurufe, welcher den Grundgedanken des ganzen Buchs enthält, verscheidet der 158jährige Greis. Auch Tobias erreicht in Ekbatana ein hohes Alter und stirbt daselbst, 128 Jahre alt. Noch vor seinem Tode vernahm er die (durch Jonas geweissagte) Eroberung Ninive's durch Nebukadnezar und Asverus[1]) und freute sich.

2. Ergebniss über das B. Tobit.

Der Inhalt dieser, wahrscheinlich auch noch ursprünglich hebräischen[2]), Schrift hat uns also gerade die Hauptstützen der Behauptung einer Abfassung nach der römischen Zerstörung Jerusalems durchaus nicht bestätigt. Tob. 13, 10. 14, 5 setzt das Bestehen des zweiten Tempels unverkennbar voraus. Selbst wenn Ninive auch hier doppelsinnig Antiochien bedeuten sollte, so führt uns doch auch nicht das Geringste bis tief in die römische Zeit herab, und wir haben gar kein Recht, das Erdbeben, welches Antiochien bei der Anwesenheit Trajan's im Winter 115 verwüstete, herbeizuziehen[3]). Was Hitzig sonst noch geltend macht, ist, wie er a. a. O. S. 255 selbst sagt, der Art, dass es sehr von der Beschaffenheit des Lesers abhängen wird, ob er sich überzeugen lasse. Die Judenschaft soll hier nicht mehr in einem Gemeinde-Verband, unter eigenen Vorgesetzten, wie z. B. noch im Büchlein Susanna, erscheinen. Die Juden leben vereinzelt,

---

1) Der Letztere (אֲחַשְׁוֵרוֹשׁ) ist offenbar der medische Kyaxares, welcher Ninive eroberte, vgl. Herodot I, 103 f. Wenn ausser ihm noch Nebukadnezar erwähnt wird, so hat das insofern Grund, als der Meder-König mit den Babyloniern verbündet war, vgl. Herodot I, 74, auch M. v. Niebuhr, a. a. O. S. 112 f.

2) Nach Hitzig a. a. O. S. 251 wäre das B. Tobit freilich ursprünglich griechisch geschrieben. Wir haben jedoch schon deutliche Zeichen von Uebersetzung aus dem Hebräischen gefunden, vgl. 2, 10. 3, 17. 4, 8. 13. 17. 5, 15. 12, 14. 15. Was Hitzig für die griechische Ursprache geltend macht (*καλὸς καὶ ἀγαθὸς* 5, 14. 7, 7; *τὸ νῦν ἔχον* 7, 11), kann wohl auch auf Rechnung des Uebersetzers kommen. Und wenn derselbe das Verhältniss von ursprünglichem Griechisch zu griechischer Uebersetzung durch Vergleichung von Tob. 3, 6 *λυσιτελεῖ μοι ἀποθανεῖν ἢ ζῆν* mit den LXX Jon. 4, 8 *καλόν μοι ἀποθανεῖν ἢ ζῆν* anschaulich machen will, so hätte er für das Letztere auch Tob. 6, 13 *ὅτι τὴν κληρονομίαν σοὶ καθήκει λαβεῖν ἢ πάντα ἄνθρωπον* und 12, 8 vergleichen können.

3) Die älteste Gestalt der Ophiten-Gnosis, welche sicher noch unter Hadrian, wo nicht gar schon unter Trajan fällt, kennt den Tobias neben Haggai als einen Propheten Elohim's, vgl. Irenäus adv. haer. I, 30, 11.

wenn auch an Einem Orte mehrere (1, 16 f. 11, 16), eine Familie da (7, 1), dort eine andre (9, 5). Der Jude des B. Tobit habe nur ein Familien-Leben, das durch gelegentlichen Ehe-Zwist (2, 13 f.), durch Verheirathung der Kinder u. s. w. zum Begräbniss verläuft (1, 17. 2, 3 f. 4, 17. 14, 10. 12). Das sei aber nicht die Lage der Juden im Auslande, wie sie durch die Seleukiden geschaffen wurde, mit Bürgerrecht in den Städten[1]). Der Verfasser wollte ja aber zunächst gar nicht die Lage der Juden zu seiner Zeit, sondern vielmehr in der assyrischen Gefangenschaft schildern. Ist es zu verwundern, dass diese Schilderung noch düsterer, als die Wirklichkeit, ausfällt? Eigene Vorsteher der Juden erscheinen nicht, werden aber auch nicht ausgeschlossen. Es ist hier gar nicht anders, als in dem B. Daniel, welches jedenfalls der seleukidischen Zeit angehört, aber von eigenen Vorstehern der Judenschaft in Babylon kein Wort sagt. Das B. Tobit ist ohnehin eine reine Familien-Geschichte. Gleichwohl bietet es uns ein sehr festes jüdisches Volksbewusstsein dar. Im Unterschiede von den Heiden[2]) stehen alle Juden, selbst Gatten[3]), als Brüder und Schwestern zu einander[4]). Die Juden bilden den Adel der Menschheit als Propheten-Söhne, denen die Weltherrschaft verheissen ist (4, 12), welche Gott zum besondern Vater haben (13, 4), sich als sein Volk (λαὸς), Jerusalem als seine Stadt (13, 9), den Tempel als seine Wohnung (1, 4) wissen und sich über den Untergang einer heidnischen Weltmacht freuen (14, 15). Da der Verfasser das B. Daniel[5]), am Ende auch das B. Henoch (vgl. Tob. 14, 5) kennt, so ist es immer möglich, dass er die völlige Aufhebung des Seleukiden-Reichs mit seiner Hauptstadt Antiochien durch Pompejus (64 oder 63 v. C.) bereits erlebt hat und mit der Eroberung Ninive's (14, 15) andeutet, so dass auch schon die Zustände der jüdischen Zerstreuung unter der Römer-Herrschaft seine Darstellung unwillkürlich gefärbt haben können. Aber von einer solchen Knechtschaftszeit, wie sie erst mit der römischen Zerstörung Jerusalems eintrat, kann noch gar nicht die Rede sein[6]).

1) Vgl. Joseph. Ant. XII, 3, 1. 2, c. Apion. II, 4.
2) Tob. 1, 3. 4, 17. 19. 13, 2. 5. 6. 11. 14, 6. 6.
3) Tob. 5, 21. 7, 11. 15. 8, 4. 7.
4) Tob. 1, 3. 16. 4, 13. 5, 11. 14. 7, 3. 4. 9. 9, 1. 10, 12. 11, 17. 14, 4.
5) Vgl. Tob. 1, 10 f. mit Dan. 1, 8 f., Tob. 14, 5 mit Dan. 9, 24 f.
6) Freilich ist es nicht minder unstatthaft, wenn Ewald G. d. V. J. III, 2, S. 238 das B. Tobit gar für älter als das B. Esther erklärt und noch in das 4. Jahrhundert v. Ç., in die Ausgänge der persischen Zeiten setzen will.

Unser Schriftsteller schaltet gleichfalls ziemlich frei mit dem ihm vorliegenden geschichtlichen Stoffe, indem er den Haman des B. Esther aus dem persischen Königshofe zu Susa an den assyrischen Hof zu Ninive versetzt (14, 10), den Nebukadnezar zum Haupt-Eroberer von Ninive macht (14, 15). Ueberhaupt trägt er das ausgebildetere Bewusstsein und das Familien-Leben des spätern Judenthums in die assyrische Gefangenschaft der zehn Stämme zurück. Diese Zeit der Verbannung des alten Israel hat er aber auf der andern Seite auch mit den Engel-Erscheinungen und mit den idyllischen Verhältnissen der patriarchalischen Vorzeit ausgestattet. Die Entlassung des Tobias mit seinem Begleiter, um sich aus der Ferne eine stammverwandte Gattin zu holen (Tob. 3, 12), erinnert ganz an die Art, wie Isaak mit dem obersten Knechte Abraham's nach Mesopotamien zieht, um sich ein blutsverwandtes Weib zu holen (1 Mos. C. 24). Nur bleibt hier immer der düstere Hintergrund der Verbannung und Zerstreuung. Und das B. Tobit muss nach dieser Seite hin als eine Nachbildung des B. Hiob gelten. Was aber im B. Hiob gar nicht anders, als durch unbedingte Ergebung des Menschen in den Willen Gottes, gelöst wird, das äussere Unglück und Leiden der Frömmigkeit und Rechtschaffenheit, das erhält hier im Geiste der spätern Schriftgelehrsamkeit schon seine einfache Lösung durch den Grundgedanken unsers Buchs, dass eben die streng gesetzliche Frömmigkeit und Rechtschaffenheit zuletzt von Tod und allem Leiden errettet[1]).

Der Geist, welcher aus dem B. Tobit weht, ist überhaupt schon der Geist der pharisäischen Schriftgelehrsamkeit, deren Ausbildung mit der makkabäischen Erhebung beginnt. Bei allem Eifer für Gott, Gottes-Dienst und Gottes-Furcht, bei dem wahrhaft sittlichen und evangelischen Grundsatze, das, was man selbst hasst, auch Andern nicht zuzufügen (4, 15), finden wir hier doch schon eine dem Pharisäismus eigenthümliche Veräusserlichung und Selbstgerechtigkeit. Der alte Tobit sagt ja von vorn herein (1, 26) über sich selbst: „ich Tobit wandelte auf den Wegen von Wahrheit und Gerechtigkeit alle Tage meines Lebens.“ Für diese selbstzufriedene Behauptung macht er nicht nur seine gesetzliche Theilnahme an dem Tempel-Cultus, seine Festreisen nach Jerusalem, seine sorgfältige Darbringung eines gar dreifachen Zehnten[2]), seine Enthaltung von aller heidnischen Speise,

1) Tob. 4, 6. 10. 12, 9.
2) Tob. 1, 6 f. 5, 14. Hierher gehört auch die Fest-Beobachtung 2, 1 f.

selbst blossem Brode[1]), geltend, sondern auch seine Almosen, welche nur an den sündigen Heiden eine Schranke zu haben scheinen[2]). Die Rechtschaffenheit, deren Musterbild uns in Tobit vorgehalten wird, besteht wesentlich aus solchen guten Werken, wie Almosen, Gebet und Fasten. Almosen rettet vom Tode (4, 10). Die ganze Geschichte Tobit's zeigt, was Almosen und gute Werke ausrichten (14, 11, vgl. 2, 14). Zu dem Almosen muss aber noch das Gebet hinzukommen (3, 1 f.), welches hier, wie im B. Daniel 6, 11, schon äusserlich gegen die heilige Stadt gerichtet zu sein scheint (3, 14), auch vor der ehelichen Gemeinschaft vorgenommen (8, 4 f.) und Wort für Wort aufgeschrieben wird (C. 13). In dieser Gewichtlegung auf Almosen und Gebet schliesst sich das B. Tobit an das B. Daniel (4, 24. 6, 11. 14) an, dessen oberste Engel[3]) hier (12, 15) ausdrücklich in ihrer vollständigen Siebenzahl erwähnt werden. Aber auch in der Enthaltung von heidnischer Speise (Tob. 1, 10. 11) erkennen wir den Vorgang des B. Daniel (1, 8 f.) wie die Uebereinstimmung mit dem B. Judith (12, 2). Und diese Enthaltung bildet den Uebergang zu dem Dritten, was in der mustergültigen Frömmigkeit verlangt wird, zu dem Fasten. In den Worten: „gut ist Gebet mit Fasten und Almosen und Gerechtigkeit" fasst der Engel 12, 8 das Wesen der Rechtschaffenheit unsers Buchs zusammen. Diese Worte geben uns aber schon die Grundzüge jenes Bildes pharisäischer Gerechtigkeit, welches uns die Bergrede Jesu in ihrer weitern Ausbildung vorführt. Gerade so, wie hier Almosen, Gebet und Fasten auf einander folgen, geht auch Jesus in der Warnung vor einer Gerechtigkeit, welche vor den Menschen zur Schau getragen wird (Matth. 6, 1), von dem pharisäischen Almosen-Prunk (Matth. 6, 2—4) zu einem wortreichen Beten in den Synagogen und auf den Gassen (Matth. 6, 5—15) und zu einem in die Augen fallenden Fasten (Matth. 5, 16—18) über. Dieses merkwürdige Zusammentreffen des B. Tobit mit der Bergrede Jesu kann unmöglich zufällig sein. Und erkennen wir deutlich, dass Jesus in dieser Rede Erscheinungen der Wirklichkeit vor Augen hatte, so liegen die Grundzüge derselben in dem noch lange nicht so entarteten Geiste unsers Buchs unverkennbar vor.

---

1) Tob. 1, 10.
2) Tob. 1, 3. 16. 2, 14. 4, 7 f. 17, 14, 2.
3) Vgl. m. jüd. Apokalyptik S. 44.

III. Das Buch Baruch.

Bei dem B. Baruch sieht die neue Hypothese, welche Hitzig hier bis jetzt allein durchgeführt hat, von dem zweiten, mit 3, 9 beginnenden Theile ganz ab und hält sich nur an die erste Hälfte (1, 1—3, 8), welche dieser verdienstvolle Gelehrte jetzt, indem er die Abhängigkeit von dem B. Daniel zugiebt, bis in die Zeit Vespasian's herabsetzen will[1]).

Das Buch des aus der Geschichte des Jeremias bekannten Baruch soll den verbannten Israeliten in Babylon, an deren Spitze der 598 v. C. entthronte König Jojachin mit seinem ursprünglichen Namen Jechonja erwähnt wird, vorgelesen sein *ἐν τῷ ἔτει τῷ πέμπτῳ ἐν ἑβδόμῃ τοῦ μηνός, ἐν τῷ καιρῷ ᾧ ἔλαβον οἱ Χαλδαῖοι τὴν Ἱερουσαλὴμ καὶ ἐνέπρησαν αὐτὴν πυρί* (1, 2). Hier hat man wohl Jahr und Tag, aber keinen Monat. Da nun aber die Verbrennung Jerusalems auf den 7. Tag des 5. Monats angesetzt wird[2]), so wollte de Wette[3]) einfach *ἔτει* in *μηνί* umändern, und dann erhält man allerdings genau den Monatstag der Verbrennung Jerusalems. Hitzig (a. a. O. S 265 f.) will dagegen vielmehr das 5. Jahr festhalten. Dieses Jahr stimme sehr gut dazu, dass Baruch sich in Babel befindet und vor der Galut des Jechonja liest, wogegen er sich bei der Verbrennung Jerusalems in Jeremia's Nähe befand (Jer. 43, 3. 6) und mit ihm nach Aegypten wanderte. Aber woher wissen wir, dass auch

1) Ganz entgegengesetzt hat Dav. Zündel (Kritische Untersuchungen über die Abfassungszeit des B. Daniel, Basel 1861, S. 188 f.) das B. Baruch neuestens gar noch vor die seleukidische Zeit setzen wollen. Zündel kann sich freilich auf Dillmann berufen, welcher in der Abhandlung „über die Bildung der Sammlung heiliger Schriften Alten Test." (Jahrb. f. deutsche Theol. 1858, S. 480) die Möglichkeit behauptet, dass das B. Baruch schon im 4. Jahrhundert hebräisch in Umlauf gewesen sein könne. Das hohe Alter, welches dem B. Baruch beigelegt wird, soll dann die Aechtheit des hier offenbar benutzten B. Daniel beweisen. Solche Behauptungen sind jedoch nicht geeignet, der Art Beifall zu verschaffen, wie Zündel S. 145 f. auch die jüdische Sibyllen-Weissagung (Orac. Sibyll. III), welche das B. Daniel schon berücksichtigt, wieder in die Zeit des Antiochos Epiphanes hinaufrücken möchte. Die Aechtheit des B. Daniel bedarf wahrlich stärkerer Stützen!

2) 2 Kön. 25, 8. 9: *Καὶ ἐν τῷ μηνὶ τῷ πέμπτῳ, ἑβδόμῃ τοῦ μηνός (οὗτος ἐνιαυτὸς ἐννεακαιδέκατος τῷ Ναβουχοδονόσορ βασιλεῖ Βαβυλῶνος) ἦλθε Ναβουζαρδὰν ὁ ἀρχιμάγειρος ὁ ἑστηκὼς ἐνώπιον τοῦ βασιλέως Βαβυλῶνος εἰς Ἱερουσαλὴμ καὶ ἐνέπρησε τὸν οἶκον κυρίου καὶ τὸν οἶκον τοῦ βασιλέως καὶ πάντας τοὺς οἴκους Ἱερουσαλὴμ κτλ.* Abweichend wird der 10. Monatstag angegeben Jerem. 52, 12: *καὶ ἐν μηνὶ τῷ πέμπτῳ, δεκάτῃ τοῦ μηνός κτλ.*

3) Einleitung in das AT. 6. A. S. 473.

unser Verfasser diesen Schluss aus dem Buche des Jeremia wirklich gezogen hat? Warum sollte er den Baruch am Tage der Verbrennung Jerusalems nicht in Babylon gedacht haben? Das 5. Jahr der Galut, aber Jojachin's, und den 5. Tag des Monats finden wir wohl Ezech. 1, 2. Hier aber ist nur an das bestimmte Jahr der Verbrennung Jerusalems (588 v. C.) zu denken. Und wenn einmal etwas ausgelassen werden dürfte, das Jahr oder der Monat, so konnte das Jahr, welches sich durch den Brand Jerusalems ganz von selbst ergab, am ersten fehlen. Es spricht daher alles für de Wette's Vermuthung, für die Gleichzeitigkeit der Vorlesung Baruch's mit der Einäscherung Jerusalems. Erst späterhin wird man den Monat in das Jahr, welches man vermisste, umgewandelt haben. Diese Annahme ist jedenfalls einfacher, als die Ansicht Hitzig's, welcher vielmehr die *ἑβδόμη τοῦ μηνός* später nachgetragen sein lässt. Die Worte lauten freilich so, wie wenn die Chaldäer Jerusalem zu derselben Zeit erobert und verbrannt hätten. Allein diese Vorstellung nöthigt uns noch keineswegs, von der chaldäischen Zerstörung Jerusalems abzusehen und gar an die römische durch Titus zu denken. Jerem. 39, 2. 52, 6 wird zwar der Einbruch der Chaldäer in die Stadt schon in den 9. Tag des 4. Monats gesetzt, aber der Einbruch war noch keine volle Eroberung[1]). Ich vermag also die auffallende Berührung mit der Einnahme Jerusalems durch Titus, nämlich im 5. Jahre des Kriegs, der im J. 66 n. C. begonnen hatte, und am 7. Tage des Gorpiäos, d. h. des 6. jüdischen Monats[2]), hier gar nicht wahrzunehmen.

An dem Tage der Verbrennung Jerusalems, heisst es nun weiter, trauerten und fasteten die Weggeführten in Babylon mit ihrem entthronten Könige. Sie sammeln aber auch Geld und schicken nach Jerusalem an den (Hoch)priester Jojakim, dessen Name uns gerade im 18. Jahre Nebukadnezar's schon aus dem B. Judith (4, 6. 8. 15, 8) bekannt ist, an alle Priester und das ganze Volk in Jerusalem[3]). Bar. 1, 7—9 heisst es: *⁷Καὶ ἀπέστειλαν εἰς Ἱερουσαλὴμ πρὸς Ἰωακεὶμ υἱὸν Χελκίου υἱοῦ Σαλὼμ τὸν ἱερέα, καὶ πρὸς τοὺς ἱερεῖς καὶ πρὸς πάντα τὸν λαὸν τοὺς εὑρεθέντας μετ' αὐτοῦ*

1) Thenius zu 2 Kön. 25, 8 will mit Sicherheit annehmen, dass die Davids-Stadt und der Tempel nicht sofort in die Hände der Chaldäer fielen, vielmehr so tapfer vertheidigt wurden, dass Nebukadnezar erst den Nebusaraddan entsenden musste, um der Sache vollends ein Ende zu machen.

2) Joseph. Ant. VI, 8, 4.

3) Also wieder Unterscheidung von Klerus und Laien, wie Judith 11, 13.

ἐν Ἱερουσαλήμ, [8] ἐν τῷ λαβεῖν αὐτὸν τὰ σκεύη οἴκου κυρίου τὰ ἐξενεχθέντα ἐκ τοῦ ναοῦ ἀποστρέψαι εἰς γῆν Ἰούδα, τῇ δεκάτῃ τοῦ Σειουάλ, σκεύη ἀργυρᾶ, ἃ ἐποίησε Σεδεκίας υἱὸς Ἰωσία βασιλεὺς Ἰούδα, [9] μετὰ τὸ ἀποικίσαι Ναβουχοδονόσορ βασιλέα Βαβυλῶνος τὸν Ἰεχονίαν καὶ τοὺς ἄρχοντας καὶ τοὺς δεσμώτας καὶ τοὺς δυνατοὺς καὶ τὸν λαὸν τῆς γῆς ἀπὸ Ἱερουσαλήμ, καὶ ἤγαγεν αὐτὸν εἰς Βαβυλῶνα[1]). Man macht sich hier ganz unnöthige Schwierigkeiten, indem man das *αὐτὸν* V. 8, ganz abweichend von dem unmittelbar vorhergehenden *αὐτοῦ* V. 7, auf Baruch[2]), anstatt auf den Hochpriester Jojakim, was allein statthaft ist, bezieht. Es ist aber gar nichts anders gesagt, als dass der Tempel-Dienst in Jerusalem wieder bestand[3]). Jojakim war der Hochpriester, welcher die bei der ersten Wegführung (des Jechonja oder Jojachin) aus dem Tempel weggeführten Geräthe[4]) am 10. Sivan (dem 3. jüdischen Monat) empfangen hatte. Unklar ist hier nur, ob die weggeführten Tempel-Geräthe selbst, wie es zuerst scheint, nach Judäa zurückgebracht sein, oder nur durch silberne, welche der König Zedekia nach der Wegführung seines Vorgängers verfertigen liess, wie es zuletzt scheint, ersetzt sein sollen. Das Eine wie das Andre würde lediglich auf Rechnung unsers Verfassers kommen, da die sonstigen Quellen weder von einer Rückkehr der geraubten Tempel-Gefässe noch von ihrer Ersetzung durch silberne zu dieser Zeit etwas berichten. Dann fällt aber auch die Unklarheit am Ende unserm Verfasser zur Last, welcher mit sich selbst darüber nicht recht in's Reine kommen konnte, ob er sich die neue Tempel-Weihe auf die eine oder die andere Weise vorstellen sollte. Es ist aber auch möglich, dass hier verschiedene Hände zu erkennen sein sollten. Der Vermuthung Hitzig's, dass für *Σεδεκίας* ursprünglich *Ἰωακείμ* dagestanden habe, bedürfen wir schwerlich. Auch braucht uns der Monat Sivan noch gar nicht an die römische Einnahme von Jerusalem in eben diesem Monat durch Pompejus 63 v. C.[5]) zu erinnern.

---

1) Fast wörtlich nach Jerem. 24, 1.

2) So selbst Fritzsche, welchem der katholische Ausleger Heinr. Reusch in seiner „Erklärung des B. Baruch" (Freiburg i. Br. 1853, S. 101 f.) unbedenklich folgt. Auch Hitzig (a. a. O. S. 268 hält den *αὐτός* in V. 7 u. 8 für verschieden.

3) Vgl. Judith 4, 3: *καὶ τὰ σκεύη καὶ τὸ θυσιαστήριον καὶ ὁ οἶκος ἐκ τῆς βεβηλώσεως ἡγιασμένα ἦν.* Freilich liegt in Bar. 2, 26 ein kümmerliches und schmachvolles Fortbestehen des Tempels.

4) Vgl. 2 Kön. 24, 13.

5) Vgl. Joseph. Ant. XIV, 4, 3.

Wir können ruhig bei der Annahme stehen bleiben, dass unser Schriftsteller die durch das B. Judith eingeführte Tempel-Weihe der wirklichen Zerstörung des Tempels vorhergehen liess und in irgend einen Monat, nur auf keinen Fall in den Monat der ersten römischen Eroberung, verlegte. Die Wahl des Sivan könnte eher darauf führen, dass der Verfasser denselben als einen für das Heiligthum verhängnissvollen noch gar nicht kannte, oder vor dem J. 63 v. C. geschrieben hat.

Die Geldsendung nach Jerusalem, von dessen eben eingetretener Zerstörung die Verbannten nichts zu wissen scheinen, wird mit dem Auftrage begleitet, die Kosten der Opfer auf dem Altar zu bestreiten (1, 10). Man hat also von der gleichzeitigen Verbrennung des Heiligthums noch keine Ahnung. Dabei wird aber auch zum Gebete für das Leben Nebukadnezar's des Königs von Babylon und seines Sohnes Baltasar, welchen wir aus Dan. C. 5 als Nebukadnezar's Sohn und Nachfolger kennen, ermahnt. Man soll beten, dass ihre Tage sein mögen, wie die Tage des Himmels über der Erde, und dass Gott den Juden gewähren möge, zu leben unter dem Schatten Nebukadnezar's, des Königs von Babylon, und unter dem Schatten Baltasar seines Sohnes, ihnen zu dienen viele Tage und Gnade zu finden vor ihnen (1, 11. 12). Diese Ermahnung, für das Leben des heidnischen Weltherrschers zu beten und sich ihm in Gehorsam zu fügen, ist bezeichnend für den Geist und die Richtung unsers Büchleins, welches auch 2, 21 f. die Empörung gegen den König von Babylon als einen Ungehorsam gegen Gottes ausdrückliches Gebot darstellt. Allein in die römische Kaiserzeit führt uns diese, von dem Geiste der beiden vorher betrachteten Bücher sehr abweichende Ermahnung noch keineswegs. Theils entspricht sie ganz der Art, wie sich der geschichtliche Jeremias der Auflehnung seines Volks gegen die Chaldäer widersetzt hat. Theils wird es bei der weiten Zerstreuung der Juden in Heiden-Ländern schon unter griechischen Herrschern nicht unnöthig gewesen und einem friedlichern Juden als sehr nöthig erschienen sein, zur ruhigen Unterwerfung unter die bestehende heidnische Herrschaft zu ermahnen. Wenn Hitzig a. a. O. S. 263 f. in der Mit-Erwähnung des Thronfolgers eine Anspielung auf das selbständigere Verhältniss des Titus zu seinem Vater, dem Kaiser Vespasian, finden will, so muss ich hier wirklich alle Beweiskraft vermissen.

Diesem Eingange entspricht das eigentliche Buch, wel-

ches zur Vorlesung an Festtagen bestimmt ist[1]). Alles kommt ja darauf hinaus, dass die Juden an ihrem Unglück selbst schuld sind und um gnädige Verzeihung Gottes zu bitten haben. Diese Ermahnung legte unser Schriftsteller dem alten Baruch gerade an dem dunkelsten Tage ihrer frühern Geschichte, dem Tage der chaldäischen Zerstörung Jerusalems, in den Mund. Warum soll er nun schon den zweiten ähnlichen Unglückstag, die römische Zerstörung gekannt haben? Als Anspielung auf dieselbe weiss Hitzig a. a. O. S. 267 nur 2, 2. 3 anzuführen; *τοῦ ἀγαγεῖν ἐφ' ἡμᾶς κακὰ μεγάλα, ἃ οὐκ ἐποίησεν ὑποκάτω παντὸς τοῦ οὐρανοῦ, καθὰ ἐποιήθη ἐν Ἱερουσαλήμ, κατὰ τὸ γεγραμμένον ἐν τῷ νόμῳ Μωυσῇ* (3 Mos. 26, 29. 5 Mos. 28, 53, vgl. Jer. 19, 9), *τοῦ φαγεῖν ἡμᾶς ἄνθρωπον σάρκας υἱοῦ αὐτοῦ καὶ ἄνθρωπον σάρκας θυγατρὸς αὐτοῦ.* Hier soll man den vergrösserten Reflex der Thatsache erkennen, dass in der letzten Zeit der Belagerung durch Titus eine Mutter ihr eigenes Kind schlachtete und ass[2]). Allein unser Verfasser hat ja die Schriftstellen, welche bereits solche Drohung enthalten, ausdrücklich angeführt. Was brauchen wir uns also noch nach einer andern Quelle seiner Schilderung umzusehen?

Freilich weicht keine andre apokryphische Schrift des Alten Test. von der herrschenden Gesinnung und Selbstgerechtigkeit des vorchristlichen Judenthums so stark ab, wie das B. Baruch, welches eben desshalb bei den Juden keine grosse Verbreitung finden konnte, aber um so mehr in die Hände der Christen kam. Macht diese Schrift schon an sich fast einen christlichen Eindruck, wie sie ja auch die Verheissung eines ewigen Bundes Gottes mit seinem Volke enthält[3]), so haben christliche Hände hier vollends die Erscheinung Gottes auf Erden und in der Menschheit, welche nur die irdische Erscheinung des fleischgewordenen Logos bedeuten kann[4]), hineingetragen.

1) Bar. 1, 14. Die apostolischen Constitutionen V, 20, 1 berichten wirklich, dass die Juden am 10. Gorpiäos (d. h. am grossen Versöhnungstage) ausser den Klageliedern des Jeremias auch das B. Baruch vorgelesen haben.

2) Joseph. b. iud. VI, 3, 4.

3) Bar. 2, 35, vgl. Jerem. 31, 31 f. 32, 40. Hebr. 8, 8 f.

4) Bar. 3, 38 wird der Offenbarung Gottes an Israel in dem Gesetze noch hinzugefügt: *μετὰ τοῦτο ἐπὶ τῆς γῆς ὤφθη καὶ ἐν ἀνθρώποις συνανεστράφη*, was nur die christliche Offenbarung bedeuten kann. Die alten Kirchenväter haben die Stelle richtiger verstanden, als die neuern Ausleger.

Spielt also das letzte Stück unsrer apokryphischen Trilogie schon ganz in die christliche Gesinnung hinein, so stellen uns die beiden ersten um so mehr die Entstehung jenes Pharisäismus dar, welcher ebensowohl die geschichtliche Voraussetzung des Christenthums, als auch der allererste Gegner gewesen ist, gegen welchen die frohe Botschaft von der Erfüllung der messianischen Erwartung sich zu behaupten und allmälig Geltung zu verschaffen hatte.

IX.

Einige Worte der Erwiderung an Hrn. Dr. Steitz,

von

Prof. Dr. **Al. Buttmann** in Potsdam.

Im dritten Hefte des Jahrgangs 1860 der theol. Studien und Kritiken (S. 505 ff.) hatte ich einen kleinen Aufsatz des Hrn. Dr. Steitz über den Sprachgebrauch von ἐκεῖνος im Evg. Johannis einer eingehenden Kritik unterworfen, und bei der Gelegenheit auch von meiner Seite der Versuch gemacht, ob und in wie weit sich auf grammatischem Wege zur Erklärung der Stelle 19, 35, insbesondere des darin gebrauchten ἐκεῖνος, ein festes Resultat erlangen liesse. Diese Kritik hat abermals eine ziemlich ausführliche Replik des Hrn. Steitz (im Jahrg. 1862. 2. Heft) zur Folge gehabt. Ich beabsichtige keineswegs, nachdem derselbe Gegenstand bereits dreimal dort behandelt worden, hier in eine abermalige Erörterung desselben mich einzulassen, glaube auch dessen nicht benöthigt zu sein. Unsere beiderseitigen Auffassungen, sowohl des klassischen wie des johanneischen Sprachgebrauchs von ἐκεῖνος, und die daraus auf die beiden Hauptstellen (9, 37 und 19, 35) gemachte Anwendung, liegen der Beurtheilung des gelehrten Publicums vor, und ich meinestheils habe nach sorgfältiger Prüfung des zweiten Steitz'schen Aufsatzes keine Veranlassung, von den Resultaten meiner Untersuchung im mindesten abzugehen oder wesentliches hinzuzuthun. Gleichwohl sehe ich mich zur Beseitigung von Missverständnissen, die dem Leser aus einer etwaigen einseitigen Lectüre des zweiten Steitz'schen Aufsatzes leicht entstehen können, zu einer kurzen Erwiderung genöthigt[1]).

1) Diese Erwiderung war ich zunächst den Lesern der Studien und Kritiken schuldig. Da jedoch eine weitere Verfolgung des Gegenstandes

Herr Dr. Steitz beschwert sich über den theilweise verletzenden Ton, womit ich meine Einwendungen gegen ihn vorgetragen. Wenn ich allerdings vielfach Veranlassung hatte, auf das Unhaltbare, Unlogische, Oberflächliche seiner im ersten Aufsatze gegebenen Deductionen hinzuweisen, so lag meines Bedenkens das Verletzende lediglich in der Sache, nicht in der Einmischung irgend welcher persönlichen Motive, von denen ich mich Hrn. Steitz gegenüber völlig frei weiss. Ich kann aber Niemandem weniger das Recht einräumen, sich über einen angeblich verletzenden Ton in meiner Darstellung zu beschweren, als Hrn. Steitz selbst, nicht etwa in Rücksicht auf die unaufhörlichen sehr unsanften Ausfälle, die er sich in seinem zweiten Aufsatz gegen mich erlaubt hat (denn die muss ich mir, da er sich persönlich angegriffen glaubte, schon gefallen lassen), sondern in Rücksicht auf den Ton und die Abfassung seines eigenen ersten Aufsatzes, gegen welchen doch einzig und allein meine Beleuchtung gerichtet war. Der Verf. nennt zwar in seiner Replik wiederholentlich seinen ersten Aufsatz eine „kleine Studie“, der er gerne das Gepräge der Bescheidenheit und Anspruchslosigkeit vindiciren möchte. Ref., dem die Persönlichkeit des Verf. bisher eine völlig unbekannte war, muss aber bekennen, dass er nach der ersten frischen Lesung jenes Aufsatzes diesen Eindruck nicht davon heimtrug, sondern dass es geradè die gegentheilige Wahrnehmung grosser Selbstüberhebung und Geringschätzung fremder Arbeiten war, welche zuerst das Verlangen in ihm erzeugten, zu sehen, ob denn auch wirklich jener Aufsatz die Probe einer scharfen kritischen Beleuchtung, zu der jenes dem Verf. ganz besonders eigenthümliche Selbstbewusstsein fast unwillkürlich aufforderte, zu bestehen vermöchte. Ich glaube nun zunächst und insbesondre noch jetzt nicht, dass die in jenem ersten Aufsatze niedergelegte Probe wissenschaftlicher Gründlichkeit dem Verf. das Recht gab, die bescheidene „kleine Studie“ sogleich mit den Worten zu

---

zu sehr den Charakter des Polemischen (den ich allerdings selbst gerne vermieden hätte) anzunehmen drohte, so hielt die Redaction jener Zeitschrift eine nochmalige, wenn auch kurze Beleuchtung desselben nicht für wünschenswerth, und lehnte daher zwar wohlwollend, aber mit Recht um so entschiedener die Aufnahme dieser (schon vor längerer Zeit ihr eingesandten) Entgegnung ab, als auch ihr der Gegenstand, objectiv betrachtet, hinlänglich erschöpft, ja vielleicht mehr als nöthig besprochen zu sein schien. Den Lesern dieser Zeitschrift aber dürfte eine kurze Recapitulation des Gegenstandes, die ich mit dieser meiner Entgegnung verbunden habe, nicht unwillkommen sein.

beginnen: „Wer den neusten Untersuchungen über die Evangelienfrage aufmerksam folgt, kann oft sein Staunen nicht unterdrücken, wenn er die oberflächlichen Behauptungen liest, mit denen eine angebliche Kritik ihren Hypothesen das Ansehen der Begründung zu geben sucht;" — oder von einem „unkritischen und unter dem täuschenden Scheine der Kritik geübten Verfahren anderer Evangelienforscher" zu reden; — oder endlich die Untersuchung gar mit den Worten zu schliessen: „Es ergiebt sich aus diesen Nachweisen, mit welcher unglaublichen Leichtfertigkeit sich die neueste Evangelienkritik mit ihren Raisonnements auf der Oberfläche bewegt und wie unsicher sie mit ihren Vermuthungen in allen Fällen herumtastet, wo die wirklich kritische Untersuchung vor allem den Sprachgebrauch eines Schriftstellers zu ihrem Ausgangspuncte zu nehmen und sicher zu stellen hat."[1]). — Mich will es fast bedünken, als ob diese Worte wahrlich nicht von der Bescheidenheit dem Verf. dictirt worden wären, und dass in derselben mehr Verletzendes gegen eine ganze Klasse anerkannt tüchtiger und gewissenhafter Forscher und ihre gesammten Leistungen enthalten ist, als in meiner gegen eine einzige Persönlichkeit gerichteten und einen bestimmten Gegenstand betreffenden Beleuchtung[2]).

Aber ich behaupte ferner, dass abgesehen von der Form

1) Zu solcher Sprache glaubte Hr. D. Steitz durch meine Aeusserung in der Schrift über die Evangelien vom J. 1854, S. 341 berechtigt zu sein: es sei bis jetzt (d. h. ehe Steitz seinen bescheidenen Aufsatz veröffentlicht hatte) noch nirgends nachgewiesen worden, dass jemand von sich selbst als von einem entferntern Subject mit ἐκεῖνος, ille reden kann! (A. d. H.)

2) Charakteristisch für den Verfasser nach derselben Seite hin und belehrend zugleich sind wiederum die Schlussworte seines zweiten Aufsatzes, welche also lauten: „Hilgenfeld möge sich aus dieser Besprechung des Buttmann'schen Aufsatzes die Lehre ziehen, dass es höchst unklug ist, einer Arbeit das Lob gründlichen Eingehens und ihrem Verfasser das Zeugniss eines sorgfältigen Sprachkenners früher zu ertheilen, ehe man sich selbst das ausreichende Material und die zulänglichen Kenntnisse zu ihrer Beurtheilung gesammelt hat." Ob Hr. Prof. Hilgenfeld die ihm gegebene Zurechtweisung sich zu Herzen genommen, weiss ich nicht; ich meinestheils habe es nicht versäumt, mir wenigstens die Lehre daraus zu entnehmen, dass es für den Verfasser einer Schrift jedenfalls gerathener sein möchte, wenn er derartige, die Anerkennung der eigenen Leistung gleichsam im voraus registrirende Schlussbetrachtungen doch lieber — andern überlässt. — (Wie ich den weisen Rath des Hrn. D. Steitz aufgenommen habe, ist deutlich zu sehen aus meinen Bemerkungen in dieser Zeitschr. 1861, H. 3, S. 313 f. 1862, H. 1, S. 21 f. A. d. H.)

noch viel weniger in Rücksicht auf die Sache selbst Hr. Steitz das Recht hatte, meine Beleuchtung als eine ungerechte, verfehlte, oberflächliche etc. zu bezeichnen. Wie wenig seine erste kleine Studie den Anforderungen, die man heutzutage an derartige Unternehmungen zu machen berechtigt ist, genügte, dies hat er selbst theils stillschweigend zugestanden, indem er, doch lediglich durch meine Kritik bewogen, sich veranlasst sah, den Gegenstand nochmals einer, und zwar wie ich gerne zugestehe, diesmal viel gründlicheren, Untersuchung zu unterwerfen, theils auch dadurch zu erkennen gegeben, dass er meine Bezeichnung seines ersten Aufsatzes als einer „systematisch grammatischen Untersuchung" als für denselben nicht zutreffend ablehnt. Wenn nun der Verf. selbst schwerlich wird leugnen können, dass nicht nur formell seine jetzige Beweisführung auf andern Stützen steht, sondern dass sogar der Standpunct, von wo aus die ganze Untersuchung geführt wird, ein anderer geworden ist, als im ersten Aufsatz, so war er doch demjenigen, der ihm dazu die Anregung gegeben, eher zu Dank verpflichtet, als dass er zureichenden Grund gehabt hätte, sich darüber, wie es geschehen, so heftig zu ereifern. Wäre der Verf. überall einfach auf die Resultate seines ersten Aufsatzes zurückgegangen, so konnte er es mit Fug und Recht, und ich meinestheils hätte dann die ganze Sache auf sich beruhen lassen. Dass dies aber keineswegs der Fall ist, dass vielmehr der Verf. in wesentlichen Puncten, wie er selbst einräumt, seine Meinung modificirt hat, und dass es ihm trotz wiederholter Gegenversicherungen überdies nicht einmal gelungen ist, den eigentlichen Kern meiner Beweisführung zu erschüttern, dies alles wird, dünkt mich, zur Genüge erhellen, wenn ich einfach die von Hrn. Steitz im zweiten Aufsatze gewonnenen Resultate mit den von mir aufgestellten vergleiche und seine nunmehrige Stellung zu derselben scharf und bestimmt charakterisire.

Am Schlusse meiner Besprechung hatte ich nämlich in vier Puncten die Resultate derselben zusammengefasst. Den ersten derselben, welcher lautet (s. m. Abhdl. S. 535): „ἐκεῖνος kann in der indirecten Rede unter gewissen Bedingungen zwar auf das Subject des Satzes bezogen, niemals aber reflexiv gebraucht werden," gesteht er ohne weitere Einschränkung zu. Dasselbe aber, meint er, hätte bereits Funckhänel in einem den Jahn'schen Jahrbüchern (1858) einverleibten Aufsatz klar bewiesen und auseinandergesetzt, und es wäre da-

her völlig ausreichend gewesen, wenn ich statt der ganzen Beweisführung einfach darauf verwiesen hätte. Wenn er aber ferner seine Verwunderung darüber äussert, dass ich obigen Aufsatz nicht benutzt habe, und hinzufügt, dass es ihm nicht zustehe, „die Ursachen dieser meiner Versäumniss" zu errathen, so erkläre ich ihm hiermit offen, dass ich dies aus keinem andern Grunde gethan, als weil mir derselbe (wie vielleicht noch manches andere) unbekannt geblieben war. Gleichwohl wird damit in der Sache selbst nichts geändert; denn der Vorwurf, ihn nicht benutzt zu haben, trifft doch vielmehr denjenigen, der nach seinem eigenen Eingeständniss eine ganz falsche Behauptung aufgestellt hat, als mich, der ich von meinem Standpuncte aus genau auf dieselben Resultate gelangt war, wie fast gleichzeitig Funckhänel[1]).

1) Uebrigens kann ich versichern, dass, so sehr ich mich jetzt nachträglich der Uebereinstimmung Funckhänel's mit meiner Darstellung freue, ich doch nicht unterlassen haben würde, den betreffenden Gebrauch ausführlicher zu behandeln, oder wie Hr. Steitz sich auszudrücken beliebt „auf sechs Seiten breitzuschlagen." Denn der nach seinen Erkundigungen „in akademischen Vorlesungen überall citirte" Aufsatz Funckhänel's ist weiter nichts als eine auf drittehalb Seiten gegebene durch Vergleiche mit anderen klassischen Stellen bewerkstelligte Erläuterung einer Stelle des Demosthenes in Bezug auf das daselbst in scheinbar reflexivem Sinne gebrauchte ἐκεῖνος und verfolgt lediglich diesen einen speciellen Zweck. Mit einer blossen Hinweisung auf denselben wäre den Lesern meines Aufsatzes wenig gedient gewesen, da einestheils die Jahn'schen Jahrbücher nicht allen gleich zugänglich, anderntheils die dort angewandte streng klassisch-philologische Erklärungsmethode für einen andern Kreis von Lesern berechnet ist, als die der Studien und Kritiken. Habe ich für den philologischen Standpunct zu viel gegeben, so hoffe ich, wenigstens den theologischen Lesern der Studien und Kritiken die Sache in einem allgemein verständlichen und klaren Lichte dargestellt zu haben; und wenn dies gewonnen, so glaube ich, dass sie eine etwaige zu grosse Ausführlichkeit mir verzeihen werden. Ganz überflüssig war sie selbst vom philologischen Standpuncte aus nicht; denn erst ganz kürzlich habe ich bemerkt, dass (ausser Poppo, Kühner etc.) auch O. Schneider in seinem trefflichen Commentar zum Isokrates (I, 25) die in ihrer Allgemeinheit leicht irreführende Annahme der Möglichkeit einer Vertauschung des Reflexivs mit ἐκεῖνος viel zu unumwunden ausspricht. Für mich jedoch, kann ich aufrichtig versichern, war es ein eigenthümliches Gefühl, gerade von demjenigen wegen einiger Aeusserlichkeiten mich zurechtgewiesen zu sehen, der so eben erst seinen Irrthum bekannt hatte. Dies letztere Eingeständniss gereicht ihm zwar gewiss zur Ehre; aber die Erkenntniss eines begangenen Irrthums pflegt doch sonst zurückhaltender zu machen. Was kann es ihm frommen, den Gegner gerade da, wo er unbezweifelt im Rechte war, durch ziemlich irrelevante Beschuldigungen und Vorwürfe zu kränken? Will er lieber Funckhänel seine jetzige richtigere Einsicht verdanken als meiner Kritik, so kann ich's nicht hindern.

Den zweiten Punct, welcher lautet: „jeder der in der directen Rede von sich in der dritten Person spricht, kann von sich mit ἐκεῖνος reden, weil eben alle Formen eines in der dritten Person gesprochenen Satzes in diesem Falle zur Anwendung kommen können, und dies gerade das Wesen dieser Redeweise ausmacht," bestreitet er als einen zu weiten und darum unrichtigen. Ich erwidere darauf, dass ich den Satz, wie ich ihn formulirt habe, noch heute unbedingt aufstelle und vertrete, und behaupte sogar, dass auch Hr. Steitz denselben im Principe (wenigstens vom Standpuncte seines ersten Aufsatzes aus, auf den es doch hier zunächst allein ankommt) weder bestreiten darf, noch bestreiten kann. Seine hierzu, aber erst im zweiten Aufsatz gegebene, Restriction lautet: „dass der Redende mit ἐκ. sich entweder in einer Situatien der Vergangenheit darstellen, oder einen im Sinne des Angeredeten entfernt gedachten als in seiner Person gegenwärtig zu erkennen geben will", und stützt sich, wie man sieht, auf den in ἐκεῖνος liegenden Begriff der räumlichen und zeitlichen Ferne. Ich bemerke hierzu noch kurz Folgendes: Der Unterschied unserer Auffassung der Stelle Jo. 19, 35 beruhte im wesentlichen nur darauf, dass Hr. Steitz behauptete, der Schreiber müsse unter ἐκεῖνος sich selbst gemeint haben, ich hiegegen erklärte, dass das hier gebrauchte Pronomen die Beziehung auf den Schreibenden gar wohl zuliesse, aber nicht nothwendig. Im Uebrigen kam ich seiner Darstellung noch in so weit zu Hülfe, dass ich nachwies, wie seiner Auffassung des ἐκεῖνος in beiden Stellen (9, 37 und 19, 35) nicht bloss der johanneische Gebrauch, sondern auch der allgemein griechische Sprachgebrauch nicht entgegenstehe. Er hätte also, unbeschadet der Richtigkeit seiner Behauptung, die Formulirung meines Satzes unbedingt annehmen können, ja nach dem Standpunct seines ersten Aufsatzes annehmen müssen, da sie der von ihm dort allein geforderten Identitäts-Annahme durchaus nicht im Wege stand. Statt dessen verlässt er seinen im ersten Aufsatz eingenommenen Standpunct. Während dort beide Stellen (9, 37 und 19, 35) auf den eigenthümlichen johanneischen Sprachgebrauch zurückgeführt und lediglich aus dem nachdrücklich behaupteten Begriff der Identität abgeleitet werden, muss nunmehr der Gebrauch des Pron. ἐκεῖνος in 9, 37 ein ungriechischer werden, weil darin obige Restriction fehlt, der Gebrauch desselben aber in 19, 35 ist auch ihm jetzt ein nicht nur nach johanneischem, sondern auch nach allgemein

griechischem Usus vollkommen zulässiger, weil eben jene Restriction darauf ihre Anwendung findet. Diese Restriction gründet sich nun, wie gesagt, auf den Begriff der räumlichen und zeitlichen Ferne von ἐκεῖνος. Die Beweisführung, dass dieser Begriff der wesentliche und unablösbare in ἐκεῖνος ist, nimmt einen grossen Theil seines zweiten Aufsatzes ein, und er legt einen solchen Nachdruck darauf, dass jeder unbefangene Leser glauben muss, er hätte gerade diese, und nicht die gegentheilige Behauptung im ersten Aufsatze aufgestellt, und ich wäre ihm hierin entgegengetreten. Ich kann nicht entschieden genug gegen diese völlige Verdrehung, ja Umkehrung des wahren Sachverhalts Einspruch thun. Hr. Steitz hat im ersten Aufsatz gerade auf die Bedeutung der räumlichen und zeitlichen Ferne kein Gewicht gelegt, und ausdrücklich behauptet, dass sowohl der klassische wie der johanneische Sprachgebrauch die gegentheilige Auffassung zuliesse[1]). Daher seine (irrige) Annahme, dass ἐκ. im reflexiven Sinne gebraucht werden könne, daher das fortwährende scharfe Accentuiren des Begriffs der Identität, worauf seine ganze ursprüngliche Darstellung basirt war. Dies kann und wird niemand, der den Aufsatz gelesen, auch er selbst nicht, in Abrede stellen[2]).

Was nun meine Entgegnung betrifft, so hatte auch ich in

1) Vielmehr musste dieser Begriff der sachlichen Ferne in ἐκεῖνος gerade gegen Hrn. D. Steitz hervorgehoben werden in dieser Zeitschrift 1859, S. 414 f. (A. d. H.)

2) Zum Beweise indessen für die Leser dieser Zeitschrift, wie wenig Gewicht er auf die Relation der Ferne dort gelegt hatte, mögen folgende Stellen dienen, die ich wörtlich ausschreibe. Gleich als Einleitung seiner Argumentation heisst es S. 498: „Die Regel, dass ἐκεῖνος sich auf einen ferneren, οὗτος auf einen näheren Begriff bezieht, steht selbst für den klassischen Sprachgebrauch nicht unbedingt fest; im Gegentheil tritt auch oft das umgekehrte Verhältniss ein, da ἐκεῖνος weit nachdrücklicher hervorhebt als οὗτος, und da der Redende oft einen formell ferner liegenden Gegenstand in seiner subjectiven Anschauung als den näher stehenden betrachtet und umgekehrt ...... und man darf nur oberflächlich das 4. Evangelium lesen, um gerade in ihm besonders viele bestätigende Stellen dafür zu finden.“ Nachdem sodann in vier Rubriken vier verschiedene Schattirungen der Bedeutung von ἐκεῖνος, und zwar sämmtlich ohne den leisesten Hinweis auf die Bedeutung der Ferne, aufgestellt worden sind, fährt er in der fünften also fort: „Schon nach dem bisher Erörterten dürfte diese Möglichkeit (dass nämlich jemand von sich mit ἐκ. reden kann) nicht durch die Regel ausgeschlossen sein, dass ἐκ. stets sich auf einen ferneren Gegenstand beziehe, da dieselbe so mannichfachen Modificationen unterliegt, dass wir sie kaum als einen kritischen Grundsatz verwenden können, der zur sicheren Entscheidung über das, was möglich und unmöglich ist, ausreicht. Selbst aus dem klassischen Sprachgebrauch lassen sich Belegstellen beibringen u. s. f.“

meiner Darstellung, der seinigen mich anschliessend, behauptet, dass die Relation der Ferne in ἐκ. zwar die bei weitem häufigste, aber, weil nicht ursprünglich, keine absolut nothwendige sei, dass es vielmehr, obwohl nur in den selteneren Fällen, auch auf das Nähere gehen kann; und zum Beweise dessen hatte ich der eigentlichen Kritik seines Aufsatzes eine kurze Darstellung der Entstehung des Begriffs von ἐκ. und seines wirklichen Gebrauchs vorangeschickt. Dennoch unternimmt es Hr. Steitz angesichts obiger Stellen nunmehr in einer weitläuftigen Auseinandersetzung die allgemein anerkannte Bedeutung der räumlichen und zeitlichen Ferne von ἐκ. darzuthun, als ob nur ich ganz allein, und nicht er, auf die Möglichkeit auch einer gegentheiligen Relation hingewiesen hätte. Ich habe mich aber nur darum der Beweisführung für den Begriff der Ferne nicht unterzogen, weil diese Bedeutung als die allgemein übliche derselben gar nicht bedurfte und mich nur auf die seltener vorkommenden beschränkt. Ich kann daher der ganzen Steitz'schen Beweisführung für jene Bedeutung von ἐκεῖνος (S. 270 ff.) von vorn herein beipflichten, bezweifle aber ob eine so ausführliche Darstellung dieser von allen Grammatikern zugestandenen und offen daliegenden Bedeutung mehr eine Forderung der Nothwendigkeit gewesen ist, als die mir vorgeworfene allzugrosse Ausführlichkeit in der Bekämpfung der von so vielen Philologen aufgestellten Annahme einer reflexiven Nebenbeziehung. Die Hauptsache gerade, worauf es zwischen uns allein ankam, und worin ich mich von ihm unterscheide, nämlich, dass der Schreibende in 19, 35 sich selbst gemeint haben müsse, hat er durch alle weitläuftigen Manipulationen dennoch nicht gewonnen. Die Annahme dieser Nothwendigkeit beruht ihm auf andern als grammatischen Gründen, und darin ist er sich in beiden Aufsätzen consequent geblieben. Die jetzige Polemik gegen meinen (und resp. seinen eignen) Aufsatz hat ihm also in grammatischer Hinsicht nichts weiter eingebracht als das „für ungriechisch erklären" der Stelle 9, 37 und obige für den Inhalt der Stelle 19, 35 ziemlich gleichgültige Restriction. In der That ist das einzig neue und positive Resultat der ganzen langen Untersuchung diese Restriction, deren Anwendbarkeit auf alle Fälle er selber nicht einmal behaupten kann. Als allgemein gültig kann ich nur den Satz in der von mir gegebenen Formulirung anerkennen[1]).

1) Wenn Hr. Steitz aus einem von mir gebrauchten Ausdruck: „jener Unterschied (der Nähe und Ferne) könne nicht der wesent-

Den dritten Satz welcher lautet: „dass, wenn nicht ausser jenem ἐκεῖνος anderweitige Factoren im Satze vorhanden sind, woraus die Identität des Schreibenden oder Sprechenden mit der gebrauchten dritten Person hervorgeht, auf dieselbe vom grammatischen Standpuncte aus nicht geschlossen werden darf, da in ἐκεῖνος allein und ohne allen Zusatz niemals der Begriff der Identität enthalten sein kann," giebt Hr. Steitz wiederum ohne weiteres zu, „da die polemische Beziehung desselben gegen seinen Aufsatz nur auf Missverständniss beruhe." Ich bemerke hierzu, dass die Schuld des Missverständnisses doch lediglich auf seiner, und nicht auf meiner Seite gelegen hat. Hätte Hr. Steitz es nicht versäumt, gleich in seinem ersten Aufsatze die verschiedenen Rubriken mit der Präcision zu sondern, wie er es nunmehr gethan, so würde ich ihm nicht den Vorwurf logischer Unbestimmtheit oder grammatischer Widersprüche gemacht haben, und kein Leser in den Fall gekommen sein, ihn misszuverstehen. Hr. Steitz meint zwar, ich hätte bedenken sollen, „dass er seine Ansicht wissenschaftlich gebildeten Männern und nicht Tertianern vor-

liche oder ursprüngliche sein," sogleich folgert, dass ich die Bedeutung des Entfernteren aus dem Begriff von ἐκεῖνος hätte „ablösen" wollen, so muss ich dagegen entschieden mich verwahren. Allerdings hätte ich vorsichtiger nur „der ursprüngliche" oder wenigstens „der ursprünglich wesentliche" sagen sollen. Die Sprache kann sehr wohl bei einem Worte im Laufe der Zeit einen Begriff als den wesentlichen herausbilden, der es ursprünglich nicht gewesen ist. Als Beispiel mögen einige der alten griech. Präpositionen dienen. Die ursprüngliche Bedeutung von ἀντί ist gegen, in der späteren Sprache entwickelte sich hieraus als die alleinige die Bedeutung für, anstatt; ἀμφί hiess ursprünglich, seiner Ableitung gemäss, nur von zwei Seiten, später wird es ganz gleichbedeutend mit περί nur noch in der Bedeutung von allen Seiten, rings herum gebraucht; ἀνά hiess anfänglich nur hinauf, später, als ἐπί diese Bedeutung in Anspruch nahm, übernahm es den allgemeinen Verhältnissbegriff durchgreifender und umfassender Bewegungen, durch — hin. Reste der ursprünglichen Bedeutung blieben in solchen Fällen häufig in der Sprache zurück, wie beispielsweise bei obigen Präpositionen in den (die sprachliche Umwandlung nicht mitmachenden) Compositis. Aufgabe der Grammatik ist es nun, die den Uebergang vermittelnden Zwischenglieder aufzufinden, gerade wie ich es gethan habe, um die im Gebrauche prävalirende Relation des Entfernteren aus den ursprünglichen, diese Relation nicht enthaltenden Begriffe abzuleiten. Mag dem aber sein wie ihm wolle, so fühlte ich mich doch beim Lesen seiner Replik abermals sonderbar überrascht, gerade von demjenigen, der in viel höherem Maasse den Begriff der Ferne unberücksichtigt gelassen hatte als ich, wieder einen langen grammatischen Unterricht entgegennehmen zu müssen über eine Bedeutung von ἐκεῖνος, die kein Mensch leugnet, und die zu beweisen es eben keiner sehr grossen grammatischen Einsicht oder gar umfassender Kenntnisse bedarf.

trug, und dass für jene eine Andeutung genügte, die für diese erst einer näheren Unterscheidung bedurfte." Ich erwidere darauf, dass dergleichen Ungenauigkeiten, um nicht zu sagen Unrichtigkeiten, zwar im Laufe einer Demonstration, wo sie durch den Zusammenhang sich gleichsam von selbst rectificiren, nicht aber und auf keine Weise in einer lehrsatzähnlich formulirten Definition, auf deren Richtigkeit alles ankommt, sich entschuldigen lassen. Wenn ich ihm auch das Maass philologischer Kenntnisse und grammatischer Begriffsunterscheidung zutraue, das zur Führung solcher Untersuchungen unbedingt nothwendig ist, so möge auch er hinwiederum bedenken, wie leicht weniger philologisch geübte Leser durch solche in streng wissenschaftlicher Form hingestellte grammatische Lehrsätze irregeleitet werden können; und wie oft ähnliches in der That auf dem Gebiete der biblischen Exegese geschehen, davon können die älteren Commentare wahrlich nicht wenige Belege liefern. Erst den unausgesetzten Bemühungen der neuern auf sprachlich-wissenschaftlicher Methode gegründeten Exegese ist es gelungen, zahllose grammatische Ungereimtheiten aus den Commentaren der biblischen Bücher zu entfernen. Ich halte es daher für die Pflicht eines NTlichen Grammatikers, nach Kräften dahin zu wirken, dass dieser einzig richtige Weg auch überall festgehalten, insbesondere aber in einer Untersuchung auf's schärfste beobachtet werde, die im Gegensatz zu andern Forschungen nachdrücklich von sich selber aussagt, dass sie den Sprachgebrauch eines Schriftstellers zu ihrem Ausgangspuncte zu nehmen und sicher zu stellen bestrebt sei[1]). Hr. Steitz giebt mir zwar oft den Vorwurf der Ungründlichkeit, Mangels an Einsicht, der Geschraubtheit in der Darstellung u. s. w. zurück. Was daran wahr ist, darüber mögen andere urtheilen. Wenn er aber wiederholt als die Quelle meines Wissens und meiner Darstellung den pariser Stephanus nennt und, um meine Befähigung als Kritiker und Gramma-

---

1) Noch im zweiten Aufsatze wiederholt Hr. Steitz (S. 296) aus dem ersten die Worte: „Es steht fest, dass nach joh. Sprachgebrauche der Sprechende von sich mit ἐκεῖνος reden kann, um seine Identität mit dem unmittelbar vorher Genannten zu bezeugen," ohne sie zu rectificiren. Wenn er noch jetzt den Satz in dieser Formulirung bestehn zu lassen geneigt sein möchte, so muss ich auf das Bestimmteste dagegen protestiren, da es ein völliges Verkennen des grammatischen Sachverhaltes erzeugen würde. Die Bedeutung der Identität kann absolut nur aus dem Zusammenhange resultiren, ist mithin eine bloss accessorische, eigentlich in dem Worte selbst gar nicht vorhandene; daher die Fassung „um zu bezeugen" schlechthin irreführend und ungrammatisch.

tiker herabzusetzen, nicht undeutlich zu verstehen giebt, dass darüber hinaus meine Belesenheit oder grammatische Einsicht aufhöre, so will ich nur noch hinzufügen, dass ich die Darstellung im par. Stephanus sogar an die Spitze des ersten (lexikalischen) Theiles meiner Besprechung gestellt habe, indem ich die dort enthaltenen Angaben in eine mehr systematische Folge zu bringen, und dieselben wo es noth that zu berichtigen und zu ergänzen mir zur Aufgabe setzte. Ich habe daher selbst innerhalb meiner Betrachtung vier- bis fünfmal um der Kürze willen ausdrücklich auf Stephanus verwiesen. Wozu also die hier gar nicht zutreffende und ziemlich abgenutzte Formel der litterarischen Verkleinerungssucht? Ich glaube, dass auch ein bescheidener Anfänger um Beispiele von ἐκεῖνος nicht hat verlegen sein können, da er dieselben bei jedem beliebigen Schriftsteller fast auf jeder Seite in Masse antreffen konnte, und es also nur einiger Mühe und Zeit bedürfte, dieselben zu seinen Zwecken zu ordnen und zu sichten. Mit solchen kleinlichen Verdächtigungen wird überhaupt für die Sache selbst niemals etwas gewonnen.

Ich komme nun zum vierten und letzten Satz, welcher lautet: „dass, wenn auch in der Stelle 19, 35 die Hinweisung auf den Jünger Jesu als Verfasser des Evangeliums fast vermieden zu sein scheint, so doch auf die Bezeichnung ἐκεῖνος auch kein Beweis gegen die Abfassung durch denselben gegründet werden kann.“ Hr. Steitz sagt, dass meine Behauptung in Bezug auf die Stelle[1]) eine unhaltbare sei, da sie „nur aus der einseitigen Beschränkung der Betrachtung auf den rein grammatischen Standpunct entsprungen sei.“ Ich erwidere hierauf, dass er also auch gegen diesen vierten Punct vom grammatischen Gesichtspuncte aus nichts auszurichten vermag. Mit obigen Worten hat er ganz richtig den Standpunct bezeichnet, den ich in meiner Beleuchtung ihm gegenüber streng einzuhalten mir vorgenommen hatte. Ich habe mehrmals hervorgehoben und behaupte noch jetzt, dass, wenn nicht andere zwingende Gründe vorhanden sind, von dem rein sprachlichen Gesichtspuncte aus und aus dem ἐκεῖνος allein ohne jeglichen Zusatz (vgl. die Stelle 21, 24) auf den von Hrn. Steitz geforderten Identitäts-Begriff (des Augenzeugen mit dem Schriftsteller) nicht geschlossen werden darf; die Hinweisung auf den Jünger Jesu als Verfasser des Evangelii vielmehr eben wegen des Fehlens dieses Zusatzes fast vermieden zu sein scheint (was Hr. Steitz mir

1) Ich bemerke beiläufig, dass er in der Relation das Wort fast ausgelassen hat, will aber darauf kein grosses Gewicht legen.

nur unumwunden hätte zugestehen sollen, da dies selbst unter Voraussetzung obiger Identität ganz wohl denkbar und mit einer einmal angenommenen Schriftstellerrolle gar nicht unverträglich ist), dass aber auf keinen Fall ἐκεῖνος desshalb vom Schriftsteller hier gebraucht worden ist, „um seine Identität mit dem Augenzeugen hervorzuheben,“ oder gar „ausdrücklich zu bezeugen.“ Durch solche ungrammatische, im antagonistischen Eifer ganz fehlerhaft zugespitzte Behauptungen hat der Verf. seiner eigenen Sache, die, wie vom grammatischen so vom kritischen Standpuncte aus einer andern Auffassung und Behandlung wohl fähig war, mehr geschadet als genützt. Ob andere nicht grammatische zwingende Entscheidungsgründe vorhanden sind, dies zu bestimmen, kommt mir als blossem Grammatiker nicht zu, und ich räume hiermit frei und offen meine Incompetenz zur Lösung dieser Frage ein. Mag Hr. Steitz immerhin glauben „sein Denken da anfangen lassen zu müssen, wo er behauptet, dass das meinige aufhöre.“ Nur mache ich seine Leser wiederholt darauf aufmerksam, dass sein erster Aufsatz gerade gegen das angeblich unkritische und „ungrammatische“ Verfahren anderer Evangelienforscher in Betreff der Auslegung von ἐκ. in den johanneischen Stellen gerichtet war, und gerade den Zweck hatte, auf die „philologisch richtige“ Darstellung des joh. Sprachgebrauchs von ἐκ. die Erklärung der betreffenden Stellen zu gründen. Ich behaupte noch heute mit derselben Bestimmtheit und Zuversicht wie damals, dass die ganze erste systematische Auseinandersetzung (denn dass sie dies wenigstens der Form nach sein sollte, kann Hr. Steitz unmöglich in Abrede stellen) mit dem gewonnenen Resultate in keinem Verhältniss stehe, dass zum Beweise der in Bezug auf die in 19, 35 behaupteten und sprachlich ganz wohl möglichen Identität die Hinweisung auf 9, 37 vollkommen ausreichend war, und dass ich schliesslich die Angabe des Hrn. Steitz, dass meine Erklärung aus der einseitigen Beschränkung auf den rein grammatischen Standpunct entsprungen sei, insofern sie einen Vorwurf involvirt, zurückweise, insofern sie aber mein in dieser Angelegenheit befolgtes Verfahren klar bezeichnet, mit voller Ueberzeugung unterschreibe.

Obwohl nun Hr. Dr. Steitz die Richtigkeit der zum Theil in seinem eigenen Interesse von mir aufgestellten und formulirten vier Sätze theils unbedingt, theils unter gewissen Voraussetzungen und Restrictionen zugesteht und anerkennt und somit also auch für sich in Anspruch nimmt, so spricht

er mir dennoch fast jegliches Verdienst in der Sache ab und bezeichnet meine Bemühung fast durchweg als eine verfehlte, indem er mein Verfahren gegen ihn als ungerecht, meine Methode als ungründlich, unselbständig, oberflächlich charakterisirt, dagegen mit nicht geringer Genugthuung auf seine eigene Thätigkeit und Beweisführung (S. 283. 300. 310) zurückblickt. Zwar was das Verdienst der gewonnenen Resultate — wenn wirklich solche gewonnen worden — betrifft, so überlasse ich ihm als dem Anreger der Sache gern dasselbe und bin zufrieden mit dem Gewinn, den ich für mich und meine Studien daraus gezogen habe. Ueber den Werth desjenigen aber, was ich unbedingt als sein alleiniges litterarisches Eigenthum ihm überlassen muss, wird die theologische Wissenschaft, wenn sie in der Folge unsere beiderseitigen Untersuchungen einer kritischen Beachtung für werth hält, zu entscheiden haben.

X.

Noch ein Wort über das Buch Henoch,

von

D. A. Hilgenfeld.

Die scharfsinnige Abhandlung des Hrn. Prof. Volkmar „über die katholischen Briefe und Henoch“ in dieser Zeitschrift 1861, IV, S. 422 f. 1862, I, S. 47 f. nöthigt mich nach der gelegentlichen Bemerkung über die frühere Bezeugung des B. Henoch, welche sich nun einmal nicht hinwegleugnen lässt[1]), noch zu folgenden Bemerkungen, mit welchen die Sache wenigstens für diese Zeitschrift wohl geschlossen sein muss.

Es handelt sich immer noch um die Deutung des Traumgesichts Hen. C. 89. 90. Die 70 Zeiten heidnischer Herrscher, welche nach dem Vorgange des B. Daniel von der Zerstörung Jerusalems 588 v. Chr. bis zu dem ersehnten Sturze der Heiden-Herrschaft über Israel gerechnet werden, sind jedenfalls am natürlichsten auch nach der durch das B. Daniel eingeführten Jahrsiebend-Rechnung aufzufassen. Die Rechnung nach Jahrzehenden würde dagegen von vorn herein eine ganz

---

1) In dieser Zeitschr. 1862, I, S. 42 f.

ausserordentliche Erscheinung sein. Am wenigsten sollte sich Volkmar S. 47 auf Sach. 11, 8 berufen, wo der Eine Monat ja gar nicht zu je 10 Tagen unter die drei Hirten (die israelitischen Könige Sacharja, Sallum und Menahem) vertheilt werden konnte. Denn nach 2 Kön. 15, 8 f. herrschte Sacharja 6 Monate, Sallum (ziemlich) einen Monat, Menahem gar zehn Jahre lang. Dass die Offenbarung des Johannes die Zehn-Zahl von Jahren bei der Wiederaufnahme der 3½ Zeiten Daniel's sich von selbst verstehen lasse, beruht wirklich auf einer Behauptung Baur's[1]). Allein Offbg. 13, 5 sind die 42 Monate, während welcher das antichristliche Thier die Herrschaft haben soll, noch ganz die aus dem B. Daniel[2]) bekannte halbe Jahrwoche. Dasselbe gilt von Offbg. 11, 2, nach welcher Stelle die Heiden 42 Monate lang die heilige Stadt zertreten sollen, von Offbg. 12, 6, wo von dem Weibe, welches die christliche Gemeinde darstellt, gesagt wird, es werde in der Wüste, wohin sie vor dem Drachen mit 7 Häuptern und 10 Hörnern entflieht, 1260 Tage (d. h. 42 Monate) verweilen, oder hier ernährt werden 3½ Zeiten lang (Offbg. 12, 14). Da alles dieses in die Zukunft fällt, so sind wir hier keineswegs berechtigt, 35 Jahre von der Kreuzigung Jesu (etwa 33 u. Z.) bis zur Abfassung der Offenbarung Joh. (68 u. Z.) hineinzutragen. Man wird also die 70 Hirten-Zeiten des B. Henoch, wie es schon die Testamente der 12 Patriarchen im 2. Jahrh. u. Z. (Levi c. 16) gethan haben, als *ἑβδομήκοντα ἑβδομάδας* verstehen müssen.

Diese Grundansicht über die Hirten-Zeiten Henoch's wird dadurch schlagend bestätigt, dass wir in dem bedeutsamen Wendepuncte Hen. 90, 1 f. mit 36 Hirten-Zeiten zu Jahrsiebenden (252 Jahre) gerechnet, genau bis zur Thronbesteigung Alexander's d. Gr., des Begründers der griechischen Weltherrschaft (336 v. C.), herabkommen. Selbst wenn man hier mit Volkmar die andre mögliche LA. 37 vorziehen wollte, würde man nur auf den Gipfel der Weltherrschaft Alexander's (329 v. C.) herabgeführt werden. Volkmar will hier zwar mit 37 Jahrzehenden bis zu dem ersten (vorübergehenden) Eindringen des Antiochos III. in Palästina 218 v. C. herabgehen. Es dient aber gewiss von vorn herein zu keiner Empfehlung seiner Ansicht, dass eine apokalyptische Uebersicht der ganzen Heiden-Herrschaft über Israel den Eintritt des griechischen Weltreichs, welchen das B. Daniel so nachdrücklich hervor-

1) Kritik der neuesten (Hengstenberg'schen) Erklärung der Apokalypse, theol. Jahrb. 1852, S. 333 f.

2) Dan. 7, 25. 8, 14. 9, 27. 12, 7. 11, 12.

gehoben hatte, ganz unbeachtet gelassen haben sollte. Es hilft zu nichts, wenn Volkmar S. 49 einwendet, dass ja auch die Wegführung der 10 Stämme durchaus unerwähnt geblieben sei. Dieselbe ist jedenfalls mit begriffen in Hen. 89, 55, wo vor der Zerstörung Jerusalems gesagt wird, dass der Herr die Schafe überliess in die Hand der Löwen und Tiger und Wölfe und Schakale und in die Hand der Füchse und an alle wilden Thiere, welche jene Schafe zu zerreissen begannen. Wenn nach den 36 (oder 37) Hirten-Zeiten ganz „andere" Hirten die Weide erhalten, so kann wahrlich nicht der Uebergang der Herrschaft über Judäa von den Ptolemäern auf die Seleukiden, welcher auf das J. 218 v. C. nicht einmal genau zutrifft, sondern nur der Uebergang von der morgenländischen Herrschaft der Chaldäer und Perser auf die (für einen Juden) abendländischen Griechen gemeint sein.

„Und darnach," d. h. eben nach der Einsetzung einer ganz neuen Herrscher-Reihe, wie die griechische, erblickt der Seher, indem diese Herrschaft nun an ihm vorübergeht, die Adler der Weltherrschaft, wie sie alle Vögel des Himmels anführen, „und sie begannen jene Schafe (des jüdischen Volks) zu fressen und ihnen die Augen auszuhacken und ihr Fleisch zu fressen" (90, 2). Die Adler brauchen noch gar nicht die Römer zu bedeuten, da sie uns Dan. 7, 4 (vgl. 4, 30) schon bei dem Chaldäer-Reiche, ja bereits in der assyrischen und persischen Symbolik[1]) begegnen. Von der griechischen Herrschaft hatten die Juden schon vor der unmittelbaren Herrschaft der Seleukiden genug zu leiden, und auf alle Fälle fühlten sie sich von derselben besonders gedrückt. Unmöglich darf man mit Volkmar S. 48 schon an Kriegsgeschrei und thätliche Auflehnung (nämlich der Makkabäer gegen Antiochos Epiphanes) denken, wenn es Hen. 90, 3 weiter heisst: „Und die Schafe schrieen, weil ihr Fleisch von den Vögeln gefressen wurde, und ich schrie und wehklagte in meinem Schlafe über jenen Hirten, der die Schafe weidete." Wir haben hier ja nicht ein „Schreien zu den Schafen," einen kriegerischen Aufruf, wie V. 6. 7. 10, sondern eine ähnliche Wehklage, wie 89, 57 über die Zerstörung Jerusalems, und wie 90, 11 auch das Schreien und Wehklagen der jüdischen Krieger nur ein Ausdruck der Trauer ist. Zum Ueberfluss lesen wir V. 4, dass die Schafe (wehrlos) gefressen worden, bis nur noch ihr Gerippe dastand, auch dieses zu Boden fiel, und der Schafe wenig wurden.

---

1) Vgl. Movers Phönicier I, S. 68, Winer Bibl. RWB. unter Nisroch.

Dass hier nur die äusserste Bedrängniss des Judenthums durch Antiochos Epiphanes[1]) zu verstehen ist, zeigt V. 5: „Und ich sahe so lange, bis 23 Hirten die Weide übernahmen, und sie vollendeten, je in ihrer Zeit, 58 Zeiten.“ Die 23 Hirten, zu Jahrsiebenden (161 Jahre) gerechnet, führen uns von dem Eintritt der griechischen Weltherrschaft (336 v. C.) genau bis zu der Thronbesteigung des Antiochos Epiphanes (175 v. C.). Dass der Seher gleichwohl nur 58 (statt 59) Zeiten vollendet sein lässt, hängt gewiss damit zusammen, dass er für den letzten Abschnitt seiner Uebersicht die bedeutsame Zahl von „12 letzten Hirten“ (V. 17) herausbringen will, und ist nicht künstlicher, als die Rechnung des B. Daniel. Welche andre Zeit, als der Anfang der makkabäischen Erhebung, kann aber gemeint sein, wenn jetzt von den weissen Schafen kleine Lämmer geboren werden, welche nun erst „begannen, ihre Augen zu öffnen und zu sehen und zu den Schafen zu schreien“ (V. 6)? Zu derselben Zeit stimmt es ganz, wenn die Verblendung der Schafe im Ganzen und Grossen immer noch fortdauert, d. h. wenn es noch gar zu viele gleichgültige und griechenfreundliche Juden giebt. Die Raben (d. h. die seleukidischen Syrer) nehmen eines von jenen Lämmern (den Makk. Judas, welcher in der Schlacht gegen sie fiel) und fressen fortwährend die Schafe. Jenen Lämmern wachsen zwar Hörner (man denke an die makkabäischen Fürsten); aber auch sie werden niedergeworfen, wie Jonathan und Simon mit zwei Söhnen. Bestand hat erst ein grosses Horn, d. h. Johannes Hyrkanos und sein königliches Geschlecht, welches sehr treffend in das „Eine grosse Horn“, das Herrscher-Haus Hyrkan's mit aufgenommen wird (V. 9). Unter ihm und seinen Söhnen, welche schon bei Lebzeiten des Vaters die Heere anführten[2]), gehen den Schafen die Augen endlich auf, und sein (oder: ihr) Zuruf (zum Kriege gegen die Heiden) findet bei der kräftigen Jugend wirklich Anklang. „Trotzdem“ (wie Volkmar ganz richtig übersetzt) zerreissen die Adler und die andern Vögel noch immer die Schafe und fressen sie; „die Schafe aber schwiegen, und die jungen Widder (die jüdischen Krieger) wehklagten und schrieen“ (V. 11). Die Raben (seleukidische Syrer) kämpfen immer noch, um das Horn (des jüdischen Fürstenthums) hinwegzu-

1) Möglicher Weise kann „jener Hirt, welcher die Schafe weidete“ (V. 3), schon Antiochos Epiphanes sein, da die neue Herrscher-Reise an dem Auge des Sehers sofort vorübergeht. Es kann aber auch schon ein früherer Bedrücker des Judenthums gemeint sein.

2) Vgl. Joseph. Ant. XIII, 10, 3.

schaffen, wenn sie diesen Erfolg auch nicht erreichen. Entspricht diese Schilderung nicht genau der Lage des Judenthums unter Hyrkanos und seinen Söhnen? Solche „Puppenkönige“ waren die Seleukiden noch keineswegs, dass sie nicht das jüdische Fürstenthum sehr gefährlich bedrängen konnten. Noch unter Hyrkan schleifte Antiochos VII. von Side die Mauern von Jerusalem, und Antiochos IX. von Kyzikos zog, wenngleich erfolglos, dem durch die Juden belagerten Samarien zu Hülfe. Auch das stimmt gut zu dieser Zeitlage, was wir V. 13 lesen: „Und ich sahe sie, bis die Hirten und Adler und jene Geier und Weihen kamen, und sie schrieen den Raben zu, dass sie das Horn jenes jungen Widders (des hyrkanischen Fürsten-Hauses) zerbrechen sollten, und sie stritten und kämpften mit ihm, und es stritt mit ihnen, dass ihm seine Hülfe kommen möchte.“ Jannäos Alexander, der Sohn und zweite Nachfolger Hyrkan's (105—79 v. C.), gerieth ja zu Anfang durch Ptolemäos VII. Lathuros in grosse Bedrängniss [1]), so dass er bei dessen eigener Mutter Kleopatra von Aegypten Schutz suchen musste. Und gerade hier, wo ich den Gipfel des „Alles Vergessens“, die Höhe meiner „unglaublichen Verwechselungen“ (S. 74) erstiegen haben soll, sehen wir deutlich, dass Hyrkanos seinem Volke noch nicht entfernt als der eingefleischte Teufel, wie ihn Volkmar darstellt, sondern vielmehr als der geliebte Vertreter des grossen hyrkanischen Horns galt. Der Kleopatra machte man den Vorschlag, sich des Jannäos Alexander zu bemächtigen, *καὶ τὴν χώραν ἐπελθοῦσαν κατασχεῖν καὶ μὴ περιϊδεῖν ἐπὶ ἑνὶ ἀνδρὶ τοσοῦτον πλῆθος ἀγαθῶν Ἰουδαίων κείμενον* [2]). Anstatt hier die ganze Menge der bessern Juden dem Jannäos Alexander schon befeindet zu finden, und auf diese „guten Juden“ die zweifellose Richtigkeit seiner Deutung abermals mit aller Siegsgewissheit zu stützen, hätte Volkmar (S. 59) nur Havercamp's Uebersetzung: neque permitteret, ut tanta strenuorum Judaeorum multitudo uni viro pareret, mit Dindorf ruhig beibehalten und bei Josephus noch weiter lesen sollen, was der jüdische Feldherr Ananias der Königin vorhält: *ὅτι τὸ πρὸς τοῦτον* (Alexander Jannäos) *ἄδικον ἐχθροὺς ἅπαντας ἡμᾶς σοι τοὺς Ἰουδαίους καταστήσει.* Also bis zu dem J. 96 v. C. oder bis zu dem Tode des Antiochos VIII. Grypos hin [3]), hatte der jüdische König Alexander noch alle Juden für sich, wie

1) Vgl. Joseph. Ant. XIII, 12.
2) Joseph. Ant. XIII, 13, 2.
3) Vgl. Joseph. Ant. XIII, 13, 4.

er denn auch noch nach dem spätern Zerwürfniss mit den gesetzesstrengern Juden in der Bedrängniss durch den Seleukiden Demetrios Eukäros bei seinem Volke Mitleiden und Theilnahme[1], nach glücklichen Feldzügen freudige Aufnahme fand[2]. Bedenkt man nun, dass die Seleukiden ihre Ansprüche auf Judäa noch keineswegs aufgegeben hatten, so lag nichts näher, als die schon von der jüdischen Sibylle[3] ausgesprochene Erwartung eines allgemeinen Andrangs der Heiden-Macht gegen Israel. Und trotz Volkmar's Versicherung (S. 73 f.) liegt es nach Dan. 12, 1 f. am Tage, dass die göttliche Hülfe Hen. 90, 14 nicht der Vergangenheit, sondern erst der Zukunft und der Erwartung angehört.

So förderlich und anregend die Barkochba-Hypothese auch im Einzelnen gewesen ist, so hat sie doch meines Erachtens im Ganzen nur dazu gedient, die Rechnung nach Jahr-Siebenden und die Erklärung aus der Zeit des Jannäos Alexander, bei welcher man nicht nöthig hat, über das grosse Ereigniss der römischen Zerstörung Jerusalems und des Tempels mit Stillschweigen hinwegzugehen, in ein um so helleres Licht zu setzen, und der erste Petrus-Brief des N. T. kann seine geschichtliche Stellung, zwar nicht zur Zeit Nero's, wohl aber zur Zeit Trajan's auch ferner ruhig behalten.

Die obige Erörterung wird hoffentlich auch andre Leser finden, als solche, welche wie Hr. Prof. J. J. Stähelin in Basel in seiner „Speciellen Einleitung in die kanonischen Bücher des Alten Test." (Elberfeld 1862), deren Werthe ich nichts entziehen will, alles, was ausser von den glänzenden Namen eines Ewald und Dillmann über die Schriften der jüdischen Apokalyptik geforscht worden ist, mit vornehmer Nicht-Beachtung übergehen (a. a. O. S. 352 f.).

XI.

Ueber Röm. 4, 1 und dessen Zusammenhang.

Von

G. Volkmar.

Die ältesten Zeugen geben an der viel verhandelten Stelle *Τί οὖν ἐροῦμεν εὑρηκέναι Ἀβραὰμ, τὸν πατέρα* (Einige *προπάτορα*) *ἡμῶν κατὰ σάρκα*. Es genügt, dass Cod. Ephr.

1) Vgl. Joseph. Ant. XIII, 14, 2. — 2) Vgl. Joseph. Ant. XIII, 15, 4. — 3) Orac. Sib. III, 660 sq.

Syri Rescr. (s. IV—V), Claromontanus, Alex. (sc. V) über diese Wortstellung mit der Itala (d e f g) und selbst noch mit Vulg. übereinstimmen (Bibl. ed. Sab.: Quid ergo dicemus, invenisse Abrahamum, patrem nostrum secundum carnem?), um dessen sicher zu sein, dass dies Gefüge das Ursprüngliche ist. Dass E F G, Eus. Praep. 7, 11, Ambrosiaster u. a. noch bestätigend hinzukommen, ist jenen Hauptzeugen gegenüber schon kaum von Belang. Liest man aber so, wie es jedes Textesprincip verlangt, möchten auch alle Minuskeln und noch so viel Orientalen entgegen sein, so legt sich dieser Sinn am nächsten: „Was sollen wir also sagen, dass Abraham gefunden habe, der unser Vater (oder Vorvater) dem Fleische nach ist?“ Dieses Verständniss ist zugleich das allein Natürliche. Denn so hat *κατὰ σάρκα* seinen echten Sinn, wie er in allen Parallelen vortritt Röm. 1, 3. 9, 3 und 5, und der Zusammenhang mit dem Vorausgehenden wie mit dem Nachfolgenden wird ebenso einfach als klar.

„Wir richten das Gesetz auf“ (3, 31), sagt Paulus, thematisch für den ganzen 2. Abschnitt seiner Belehrung ersten Theils. Wir richten es auf, indem wir lehren: *δικαιούμεθα οὐκ ἐξ ἔργων νόμου, ἀλλ' ἐκ πίστεως* (1, 17—3, 30). Zunächst steht dieser mein Grundsatz in voller Uebereinstimmung mit dem Gesetzbuche selbst, wo es von unserm Vater Abraham handelt (1 Mos. 15, 6), dann, wo es von dem ersten Vater Aller handelt (5, 12 ff.), endlich auch harmonirt mein Grundsatz völlig mit dem Wesen des Gesetzes als solchen (c. 6 ff.). Wenn wir also vor Allem auf das „Gesetz“ über Abraham, unsern namhaftesten Vorvater, achten und damit das eben Erörterte (3, 23—28) vergleichen: Was hat dann Abraham gefunden? Oder „Was sollen wir sagen, dass er gefunden habe?“ fand er *χάρις* von Gott her (3, 24) oder *καύχησις ἐξ ἔργων* (v. 27)? Eins von Beidem. Wir müssen aber aus dem Gesetz schliessen: *Χάρις* hat er gefunden. *Εἰ γὰρ Ἀβραὰμ ἐξ ἔργων ἐδικαιώθη*, — *ἔχει καύχημα* (v. 2). „Denn wenn Abraham aus Werken Gerechtigkeit gefunden hätte, so (müssten wir sagen:) „er hat Grund zum Ruhm.“ *Ἀλλ'* — wenn man auch im Allgemeinen zugeben könnte, er hat Grund zum Rühmen, nämlich vor allen Menschen, so von Gott ausgezeichnet zu sein, doch — *οὐ πρὸς θεόν* (*ἔχει καύχημα*). Vor Gott oder in Beziehung auf ihn hat er sich, laut dem „Gesetz“ selbst, keineswegs zu rühmen. *Τί γὰρ λέγει ἡ γραφή*; Mose sagt im Gesetzbuch (Gen. 15, 6): „dass Abraham glaubte, das ward ihm angerechnet (*ἐλογίσθη*) zur Gerechtigkeit.“ Nun aber ist

doch selbstverständlich, wenn Einem Gerechtigkeit durch Anrechnung zu Theil wird (λογίζεται), so nicht κατ' ὀφείλημα ἐξ ἔργων, sondern κατὰ χάριν," was Paulus alsbald kurz hinzuerörtert (v. 4—5). Den Schluss kann nun Jeder von selbst ziehen: „Also hat Abraham laut dem Gesetzbuche selbst (gemäss jenem λογίζεται εἰς δικαιωσύνην) nicht καύχημα ἐξ ἔργων, sondern χάρις gefunden, er ward gerecht nicht ἐξ ἔργων, sondern δωρεὰν, τῇ χάριτι (v. 23 f.), quod erat demonstrandum; also trage ich nur dazu bei, die Aussprüche des Gesetzbuches selbst, zunächst über unsern Hauptvorfahren aufzurichten, in ihrer tiefen Wahrheit zu erheben und geltend zu machen (3, 31). Die weitere Erörterung über dieselbe Gesetzes-Stelle (1 Mos. 15, 6) nimmt dann (v. 9 ff.) auch das Moment, ὅτι „ἐπίστευσεν" „Ἀβραάμ" näher in Betracht, während zuerst das ἐλογίσθη betont war.

Warum hat nun Paulus besonders zugefügt: Abraham „unser Vater (oder Vorvater) dem Fleische nach?" Weil er zu einer überwiegend judenchristlichen Gemeinde redete. In ihr war der jüdische Anspruch lebendig, als Same Abrahams unendlich allen Heiden überlegen zu sein. Hieran knüpft Paulus seine Erörterung über das Gesetz oder Gesetzbuch, als völlig ihm entsprechend. Gerade von jener Hauptberufung auf Abraham, als Israels Vater, geht er tactvoll aus, um die volle Berechtigung seines Grundsatzes zu zeigen, wonach jedweder Christgläubige, gleichviel welcher Abstammung κατὰ σάρκα, doch am Ende ganz gleich mit Abraham selbst nicht ἐξ ἔργων νόμου, sondern allein διὰ πίστεως (εἰς τὸν Μεσσίαν) gerecht wird. Paulus giebt den judenchristlichen Ausspruch zunächst auch von seiner Seite völlig zu, „wohl ist Abraham der Vater von uns (Juden, Beschnittenen, Moseanhängern) dem Fleische nach," aber er zeigt dann um so überwindender, dass Abraham gerade dem Höchsten nach, was er „gefunden" hat, der Vater aller Gläubigen ist, gleichviel ob diese ἐκ περιτομῆς oder ἐξ ἀκροβυστίας sind (v. 9—25).

Die ursprüngliche Wortstellung hat also ihren vollen Sinn: τί εὕρηκεν Ἀβραάμ; ὅς ἐστὶ μὲν κατὰ σάρκα ὁ προπάτωρ ἡμῶν, ἀλλὰ καὶ ὁ πατὴρ πάντων τῶν πιστευόντων. Sinn aber hat dieser Text und Zusammenhang auch nur bei der Unterstellung, dass die römische Gemeinde eine wesentlich judenchristliche, keine von Haus aus heidenchristliche war, wie Baur von jeher gezeigt hat, wie man aber immer noch leugnen möchte.

Für spätere katholische Begriffe, wonach die Gemeinde der Welthauptstadt vielmehr eine Hauptgemeinde aus den

Heiden, eine Stiftung des grossen Heiden-Apostels selbst war, ward dies natürlich unbegreiflich, also unerträglich, und man zweifelte nicht, κατὰ σάρκα vom Vater Abraham trennen zu müssen, also εὑρηκέναι dazwischen zu schieben. So die spätesten Majuskeln K L, fast alle Minuskeln, und die Griechen von Theodoret an. So müsse es nun heissen: „Was hat Abraham, unser (Glaubens-) Vater, gefunden dem Fleische nach?" Das heisse: er hat dem Fleische nach „d. h. seiner sich selbst überlassenen Menschlichkeit, oder blos aus Werken" Nichts gefunden, vielmehr erst κατὰ πνεῦμα die Gerechtigkeit! — Dass nun diese Entgegenstellung von κατὰ σάρκα und κατὰ πνεῦμα (mit eigenen Kräften und mit höherer Hülfe) dem Zusammenhang von cp. 3—4 völlig fremd ist, dass es unerhört oder abentheuerlich wäre, σάρξ seines bestimmten Begriffes zu entkleiden, gar κατὰ σάρκα = ἐξ ἔργων zu fassen, dass auch die ganze Frage „Was hat Abraham gefunden?" so keinen Sinn mehr hätte, leuchtet von selbst ein. Wie aber dies verdeckt, dagegen „Verdacht" gegen die älteste, unkatholischste Fügung erweckt werden kann, und wie das nächst Folgende namenlos torquirt werden muss, um nach dem Bruche des Zusammenhangs in v. 1 wieder einen Faden zu finden, dass dann von einem Verständniss der Gliederung von 3, 31 an überhaupt keine Rede mehr ist, wie man aber dennoch mit den banalsten Phrasen um sich werfen kann, um exegetische Torturen als allein gültig zu erklären, „in jedem Falle, auch bei Lachmann's Lesart, gehöre κατὰ σάρκα nothwendig zu εὑρηκέναι!" — Dies Alles wird man am schnellsten aus Meyer's „Kritisch" Exeg. Hdb. ed. IV. 1859. S. 144 ff. ersehen. Wie verschieden aber grosses diplomatisches Verdienst von wirklich kritischem bleibt, zeigt am kürzesten Tischendorf (Ed. VII. Lips), der auch hierbei das notorisch Spätere der „codd. (min.) longe plerique," trotz Lachmann und selbst Griesbach in den Text bringt, indem er sich auf den Vatic. beruft „e silentio," weil — dieses MS. das Wort „plane" ausgelassen hat!

Gebauer-Schwetschke'sche Buchdruckerei in Halle.

XII.

Die beiden Briefe an die Thessalonicher, nach Inhalt und Ursprung.

Von

Dr. A. Hilgenfeld.

Die bahnbrechenden Forschungen Baur's über den Apostel Paulus und seine Schriften haben bekanntlich in doppelter Hinsicht grossen Anstoss gegeben. Erstlich fand man den Unterschied des Heidenapostels von den Uraposteln bei Baur zu einem gar zu schroffen und unvermittelten Gegensatze gesteigert. Zweitens ward man dadurch sehr empfindlich verletzt, dass Baur die Aechtheit der meisten Paulus-Briefe verwarf, dass er nur noch die vier Briefe an die Galater, Korinthier und Römer, bei diesem Briefe gar noch mit Ausscheidung des Schlusses C. 15. 16, gelten liess. Zwischen dieser Ansicht Baur's und der herkömmlichen habe ich schon lange eine Mittelstellung eingenommen. Auf der einen Seite stimmte ich mit Baur darin ganz überein, dass ein durchaus einstimmiges und gegensatzloses Verhältniss des Paulus und der Urapostel nur auf Kosten der geschichtlichen Wahrheit behauptet werden kann, und dass die vier Paulus-Briefe, welche er allein als ächt gelten lassen wollte, wirklich die vier Hauptbriefe sind, an welchen jeder andre Paulus-Brief erst die Probe zu bestehen hat. Allein die Baur'sche Kritik schien mir doch auch hier der kirchlichen Ueberlieferung gar zu tiefe Wunden geschlagen zu haben. Seit mehr als zehn Jahren habe ich die Ueberzeugung gewonnen und auch schon

gelegentlich geäussert, dass in dem Verhältniss des Paulus und der Urapostel auch die gemeinsame Grundlage nicht verkannt werden darf[1]), und dass ausser jenen vier (unverkürzten) Hauptbriefen (wie wenn wir anstatt einer heidnisch-pythagoreischen Tetraktys nun einmal eine heilige Siebenzahl erhalten sollten) auch noch der erste Brief an die Thessalonicher, ferner die Briefe an die Philipper und Philemon gegründeten Anspruch auf die Anerkennung ihrer Aechtheit haben[2]). Eine schon 1854 verfasste Untersuchung der beiden Briefe an die Thessalonicher, welche in der Durchführung meiner Ansicht über die fraglichen Paulus-Briefe den Anfang machen sollte, konnte damals, so wie sie war, in den Tübinger theologischen Jahrbüchern keine Aufnahme finden. So mag sie denn jetzt nach dem Heimgange des grossen Meisters in neuer Bearbeitung und mit Rücksicht auf alles seitdem Erschienene an das Licht treten!

Während ich in jener ungedruckt gebliebenen Abhandlung wie in isagogischen und exegetischen Vorlesungen den ersten Brief an die Thessalonicher dem Apostel Paulus unbedenklich zusprach, dagegen den zweiten als ein nachpauli-

1) Vgl. meine Bearbeitung des Galaterbriefs (Leipz. 1852), S. 64, die Abhandlungen: Das Urchristenthum und seine neuesten Bearbeitungen von Lechler und Ritschl (in dieser Zeitschr. 1858, S. 54 f.) und: Paulus und die Urapostel, der Galaterbrief und die Apostelgeschichte u. s. w. ebdas. 1860, S. 101 f.

2) Vgl. meine Schrift: Die Göttingische Polemik u. s. w. Lpz. 1851, S. 44, Galaterbrief (1852) S. 16. 65. 186, das Urchristenthum S. 54, die Abhandlung über das Urchristenthum u. s. w. (in dieser Zeitschr. 1858, S. 60). Schon im Herbst 1850 habe ich meine abweichende Ueberzeugung dem sel. Baur angezeigt, welcher durch diese offene Erklärung, wie ich jetzt wohl sagen darf, zu einer ungünstigern Stellung gegen meine Forschungen veranlasst zu sein scheint und mir nicht bloss bei dem Marcus-Evangelium, sondern auch bei dem ausserkanonischen Evangelium Justin's (gegen seine eigenen frühern Erklärungen) und sogar bei der Stellung der Recognitionen vor den Homilien des römischen Clemens entgegentrat, so sehr die Nachweisung eines ältern judenchristlichen Schriftthums, welches die Homilien voraussetzen, seiner Geschichts-Auffassung günstig war.

nisches Erzeugniss erst aus der Zeit Trajan's ableitete, hat Baur inzwischen die Unächtheit beider Briefe mit Umkehrung ihrer überlieferten Folge durchgeführt[1]). Dieselbe Voranstellung des zweiten Briefs vor den ersten hatte schon früher Ewald bei der Annahme ihrer beiderseitigen Aechtheit vorgenommen[2]). Baur eignete sie sich für seine Behauptung der gemeinsamen Unächtheit beider Briefe an. Und die Voranstellung des zweiten Briefs vor den ersten hatte bei ihm den tiefern Grund, dass ihm jener Brief weit mehr das Bild einer ganz bestimmten geschichtlichen Zeitlage darzubieten schien. Konnte Baur den zweiten Thessalonicher-Brief auch nicht mit Kern[3]) ganz aus derselben Zeitlage, wie die Johannes-Apokalypse, ableiten, so setzte er ihn doch wenig später an, als das erste ludibrium falsi Neronis im J. 70 Achaja und Asien bewegte. Darauf sollte der s. g. erste Thessalonicher-Brief in nicht zu kurzer Zeit gefolgt sein.

Diese Umstellung beider Briefe hat jedoch wenig Zustimmung gefunden[4]). Lünemann hat sie bei Behauptung der Aechtheit beider Briefe bestimmt abgelehnt[5]). Auch

1) Die beiden Briefe an die Thessalonicher, ihre Aechtheit und Bedeutung für die Lehre von der Parusie Christi, theol. Jahrb. 1855, H. 2, S. 141 f. Dazu vgl. das Christenthum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte, 2. Aufl. 1860, S. 434 f.

2) Jahrb. d. bibl. Wiss. III. (1851) S. 249 f., dann in den Schriften: die Sendschreiben des Ap. Paulus übersetzt und erklärt, Göttingen 1857, S. 13 f., Geschichte des apostol. Zeitalters u. s. w. S. 455 f.

3) In der bahnbrechenden Abhandlung: über 2 Thess. 2, 1—12 mit Andeutungen über den Ursprung des 2. Br. an die Thess. Tüb. Zeitschr. f. Theol. 1839, H. 2, S. 142 f.

4) Auch Noack, welcher übrigens beide Briefe für ächt hält, hat die Umstellung ihrer Folge bloss für möglich erklärt, Ursprung des Christenthums Bd. 2 (Leipz. 1857) S. 313 f.

5) In der Bearbeitung der Briefe an die Thessalonicher, welche die 10. Abtheilung von Meyer's Commentar über das Neue Test. bildet, 2. Aufl. Gött. 1859 (1. Aufl. ebdas. 1850). Ebenso (Hofmann) Zur Entstehungsgeschichte der heil. Schrift: die Briefe des Paulus an die Thessalonicher, in der Zeitschr. f. Protestantismus u. Kirche 1857, October-Heft S. 266 f.

Döllinger[1]) hat, wie sich nicht anders erwarten liess, die Aechtheit beider Briefe in der überlieferten Folge behauptet, ebenso Bleek[2]). Bei mir hängt das Festhalten der überlieferten Folge ebensowohl mit der Aechtheit des ersten, welche auch R. A. Lipsius[3]) vertreten hat, als auch mit der Unächtheit des zweiten Thessalonicher-Briefs, welche ich selbst nach der scharfsinnigen Abhandlung Schneckenburger's[4]) behaupten muss, zusammen. Das merkwürdige Brief-Paar verdient auf alle Fälle immer noch eine genauere Untersuchung, ebensowohl für die feste Abgrenzung des Aechten und des Unächten unter den Paulus-Briefen als auch für die bestimmtere Einsicht in die geschichtliche Entwickelung der Eschatologie und Apokalyptik des Urchristenthums.

I. Der erste Brief an die Thessalonicher.

Die Aufschrift 1 Th. 1, 1: *Παῦλος καὶ Σιλουανὸς καὶ Τιμόθεος τῇ ἐκκλησίᾳ Θεσσαλονικέων κτλ.* weist uns von vorn herein auf die zweite Bekehrungsreise hin, als Paulus mit Silvanus und Timotheus die Christen-Gemeinden zu Korinth begründete. Folgen wir nun der Apostelgeschichte, welche, wie man auch sonst über ihre Geschichtlichkeit urtheilen mag, für das äussere Leben und Wirken des Heidenapostels immer eine wichtige Quelle bleibt, so kam Paulus im J. 53 von Philippi über Amphipolis und Apollonia nach Thessalonich, wo er zuerst in der jüdischen Synagoge auftrat, um vor den Juden an drei Sabbaten den Beweis zu führen, dass Jesus der Messias ist. Einige Juden werden auch wirklich gläubig;

1) Christenthum und Kirche in der Zeit der Grundlegung, Regensburg 1860, S. 67 f.

2) In der aus seinem Nachlasse herausgegebenen Einleitung in das Neue Test., Berlin 1862, S. 380 f.

3) Ueber Zweck und Veranlassung des ersten Thessalonicherbriefs, theol. Stud. u. Krit. 1854, S. 905 f.

4) Zur Lehre vom Antichrist, nach Schneckenburger, bearbeitet von Eduard Böhmer in den Jahrb. f. deutsche Theologie 1859, H. 3, S. 405 f.

hauptsächlich aber wenden sich dem Paulus doch nur Heiden zu, und zwar solche, welche bereits Proselyten des Judenthums gewesen waren, nebst vornehmen Weibern[1]). Die Judenschaft erregt dagegen einen Aufruhr wider Paulus und Silas, welche von den Christen bei Nacht nach Beröa geleitet werden müssen. Aber auch hier lassen die Juden von Thessalonich dem Paulus keine Ruhe, so dass er ihrer rastlosen Verfolgung wieder durch die Flucht entzogen werden muss. Die Christen von Beröa schicken ihn an das Meer[2]), während Silas und Timotheus dort zurückbleiben. Das beröische Geleit führt den Paulus dann nach Athen und kehrt mit dem Auftrage zurück, dass Silas und Timotheus so bald als möglich zu Paulus kommen sollen (Apg. 17, 14. 15). Die Wieder-Vereinigung des Paulus mit seinen beiden Begleitern erfolgt aber erst in Korinth (Apg. 18, 5). Auf der steten Flucht vor den Verfolgungen der makedonischen Juden kommt Paulus in der Apostelgeschichte, mit Zurücklassung seiner beiden Gefährten in Beröa, wahrscheinlich auch zur See, von Thessalonich nach Athen.

Dieser Bericht der Apostelgeschichte wird in dem ersten Thessalonicher-Briefe theils bestätigt, theils aber auch ergänzt und berichtigt. Paulus erzählt 1 Thess. 2, 2 selbst, wie er zuvor in Philippi Leiden und Misshandlungen erfahren hatte, ehe er nach Thessalonich kam, um hier freimüthig unter grossem Kampfe, sei es nun mit Juden, oder mit Heiden, oder mit beiden zugleich, das Evangelium zu verkündigen. Die Christen-Gemeinde, welche er in Thessalonich begrün-

---

1) Apg. 17, 4 nach der gewöhnlichen LA., welche Tischendorf mit Recht festhält, wogegen nach der wenig beglaubigten LA. Lachmann's *τῶν τε σεβομένων καὶ Ἑλλήνων πλῆθος πολύ* nur eine grosse Zahl von reinen Heiden gläubig geworden sein würde.

2) Apg. 17, 14 hat Lachmann's LA. *ἕως ἐπὶ τὴν θάλασσαν* die gewichtigsten Zeugen (ABE u. s. w.) für sich, wogegen Tischendorf für die LA. *ὡς ἐπὶ τ. θάλ.*, welche übrigens die Absicht, den verfolgenden Juden durch den Schein einer Seereise die Spur des Paulus zu entziehen, noch schärfer hervorheben würde, nur GH. al. pl., Chrysostomus, Theophylakt, Oekumen. anführen kann.

dete, bestand nach 1 Th. 1, 9 aus reinen Heiden, welche sich überhaupt erst von den Götzen zu dem lebendigen und wahrhaftigen Gotte wandten. Dieselben scheinen besonders den niedern Ständen angehört zu haben, weil die Ermahnungen 1 Th. 4, 6. 11 auf Handelsleute und Handwerker hinweisen. Paulus (denn an ihn ist bei dem ἡμεῖς, welches den Silvanus und Timotheus mit umfasst, schon vor der ausdrücklichen Hervorhebung 1 Th. 2, 18 besonders zu denken) erwähnt ja auch die Arbeit und Mühe, mit welcher er sich zu Thessalonich seinen Lebensunterhalt durch Handwerk verdiente, ohne der Gemeinde daselbst zur Last zu fallen (1 Th. 2, 9). Dieselbe hatte schon bei ihrer Stiftung mit grosser Bedrückung zu kämpfen[1]), welche zwar zunächst von den eigenen Stammgenossen (1 Th. 2, 14), also von den Heiden, ausging, aber immerhin in letzter Ursache, wie die Apostelgeschichte erzählt, von jüdischer Anfeindung der Heiden-Bekehrung (1 Th. 2, 16) hergerührt haben mag. Ganz im Einklange mit der Apostelgeschichte lässt auch Paulus 1 Th. 1, 8 das Evangelium von Thessalonich aus weiter in Makedonien und Achaja verbreitet werden. Dagegen weiss unser Brief von jener Art der Reise, welche die Apostelgeschichte erzählt, gar nichts. Unser Brief setzt vielmehr voraus, dass Paulus mit offener Begleitung des Timotheus (und wohl auch des Silvanus) nach Athen kam. Denn von hier aus schickt Paulus den Timotheus (von Silvanus wird gar nichts gesagt) nach Thessalonich zurück, und derselbe ist von seiner Sendung eben wieder zu Paulus zurückgekehrt[2]).

---

1) 1 Thess. 1, 6, vgl. 2, 11 παραμυθούμενοι.

2) 1 Thess. 3, 1—6. Die schlechte Harmonistik Ewald's tritt hier recht grell an das Licht. Um die Apostelgeschichte mit dem Berichte des Paulus zusammenzureimen, lässt er in seinen „Sendschreiben des Paulus" S. 32 den Silvanus und Timotheus in Beröa zurückbleiben, aber nur den Timotheus wirklich nach Athen kommen. Von hier aus wird derselbe sofort nach Thessalonich zurückgeschickt und kommt dann zu Paulus nach Korinth, wo sich auch Silvanus bald wieder mit dem Apostel vereinigt. Vor einer solchen äusserlichen Ineinander-Schachte-

Aus dieser geschichtlichen Veranlassung lässt sich der ganze Brief recht gut begreifen. Weil der Druck auf die Christen zu Thessalonich auch nach der Abreise des Apostels fortdauerte, hatte Paulus den Timotheus dahin geschickt, um die junge Gemeinde in solcher Lage zu befestigen und vor der Erschütterung durch die äussern Bedrückungen zu bewahren, welche der Apostel ihr schon bei seiner Anwesenheit daselbst vorhergesagt hatte (1 Th. 3, 2—5). Derselbe Timotheus hatte nun bei seiner Rückkehr zu Paulus beruhigende Nachrichten über die Zustände jener Gemeinde gebracht (1 Th. 3, 6 f.). Paulus kann sich daher in seinem Schreiben sehr rühmlich über die Thessalonicher aussprechen. Dieselben sind bereits ein Vorbild geworden für alle Gläubigen in Makedonien und Achaja, wo das Evangelium von ihnen aus verbreitet ist, ja allenthalben wird ihr Glaube gerühmt (1 Th. 1, 7 f.). Ferner haben sie die Bruderliebe (durch Gastlichkeit u. dergl.) an allen Brüdern in ganz Makedonien ausgeübt (1 Th. 4, 9. 10). Freilich hatte der Glaube der Thessalonicher, wie man bei einer so jungen Gemeinde kaum anders erwarten kann, auch noch seine Mängel (1 Th. 3, 10). Die junge hellenische Christen-Gemeinde wird durch die Erwartung der nahen Wiederkunft Christi eigenthümlich bewegt, wesshalb Paulus 1 Th. 4, 11 (vgl. 5, 14) seine bereits mündlich gegebene Ermahnung, wiederholt, die Ruhe zu lieben, den Beruf nicht zu vernachlässigen, der Handarbeit sich zu befleissigen. Namentlich war es das Schicksal der vor der Wiederkunft des Herrn verstorbenen Christen, was die junge Gemeinde beunruhigte (1 Th. 4, 13 f.). Der frische Eindruck solcher Nachrichten des Timotheus bei seiner Rückkehr von Thessalonich hat den Paulus bewogen, anstatt der mündlichen Ansprache, welche ihm versagt war (1 Th. 2, 17 f.), eine schriftliche an die Gemeinde von Thessalonich zu richten. Sein Hauptzweck konnte kein andrer sein, als die junge Ge-

lung der beiden innerlich auseinandergehenden Darstellungen scheuen sich selbst Meyer und Lünemann.

meinde in ihrer Bedrückung, wie durch die Sendung seines Gehülfen, so jetzt durch einen eigenen Brief in standhaftem Festhalten des angenommenen Glaubens zu bestärken. Auch dadurch macht das Sendschreiben den Eindruck der einfachsten Wahrheit, dass es das ganze Verhältniss des Apostels zu der Gemeinde in dem ersten Haupttheile (C. 1—3) von seiner Anknüpfung bis zu der Gegenwart verfolgt, um sodann in dem zweiten Haupttheile (C. 4. 5) zu Ermahnungen und Belehrungen, oder zur Ausbesserung jener „Mängel des Glaubens“ überzugehen.

Gleich in der Zuschrift und Danksagung C. 1 ist der eigentliche Inhalt die Erwählung der Thessalonicher, die Gründung und Befestigung ihres Christenthums. Dieses Christenthum haben sie bereits bewährt in Glaubenswerk, Liebesmühe und Hoffnungsausdauer[1]). Die göttliche Erwählung hat sich ferner schon in der Art bewiesen, wie das Evangelium unter den Thessalonichern mit Kraft, heiligem Geiste, voller Ueberzeugung verkündigt und freudig aufgenommen ward (1 Th. 1, 5. 6). Paulus sagt denselben weiter nach, dass sie ein Vorbild geworden sind für alle Gläubigen in Makedonien und Achaja, wo die Predigt des Evangelium von ihnen[2]) ausgegangen ist, dass ihr Glaube allenthalben gerühmt wird, dass es nicht nöthig ist, darüber zu reden, weil die Leute von selbst verkündigen, welchen Eingang Paulus nebst seinen Gefährten in Thessalonich hatte, und wie die Thessalonicher sich von den Götzen zu dem wahren Gott und zu der christlichen Hoffnung bekehrten (1 Th. 1, 8—10). Alles dieses soll nach Baur (Paulus S. 484) erst auf eine schon längere Zeit bestehende Gemeinde passen. Allein die Höflichkeit, welche den christlichen Gemeinden so viel als mög-

1) Das *ἔργον τῆς πίστεως* 1 Th. 1, 3 (vgl. 2 Th. 1, 11) kann ich schon mit Rücksicht auf die *πίστις δι᾽ ἀγάπης ἐνεργουμένη* Gal. 5, 6 nicht für unpaulinisch halten. Dieselbe Trilogie von Glaube, Liebe, Hoffnung findet sich ausser 1 Th. 5, 8 auch 1 Kor. 13, 13.

2) Genauer gesagt von Philippi, vgl. 1 Th. 2, 2.

lich Gutes nachsagt[1]), ist ganz in der Weise des Apostels. Solche Ausdrücke dürfen ebenso wenig auf die Goldwage gelegt werden, als Röm. 1, 8 die Aussage, dass der Glaube der römischen Christen verkündet wird in der ganzen Welt, obwohl Paulus Röm. 15, 20, 21 noch Gegenden voraussetzt, wo Christus überhaupt nicht verkündigt ist (vgl. 2 Kor. 10, 16). Das Verhältniss des Apostels zu den Christen von Thessalonich war noch in keiner Weise getrübt. Und eine rühmliche Erwähnung der Erfolge, welche dieselben schon erreicht hatten, war hier um so mehr an der Stelle, weil sie ganz geeignet war, die Thessalonicher in dem Festhalten des christlichen Glaubens unter allen Bedrückungen zu bestärken.

Aus dem Eingange, welchen Paulus in Thessalonich gefunden hat, hebt er dann 1 Th. 2, 1—12 zunächst sein persönliches Auftreten hervor, um ihnen die Lauterkeit und Aufopferung seines Verhaltens vor die Seele zu führen. Sie selbst wissen, dass sein Eingang bei ihnen nicht erfolglos war, als er ihnen, trotz der vorhergegangenen Leiden und Misshandlungen in Philippi, unter äusserm Kampfe des Evangelium verkündigte. So sollen sie denn auch versichert sein, dass seine Ansprache von allem Truge frei war, dass er nur im Einklang mit seinem göttlichen Berufe zum Evangelium redete (2, 4). Namentlich lehnt Paulus neben der schmeichlerischen Rede jeden Gedanken an einen Habsuchts-Vorwand und an Trachten nach menschlicher Ehre von sich ab (2, 5. 6). Anstatt sich ein besondres Gewicht als Apostel Christi zu geben, ist er vielmehr in der sanftmüthigsten und mildesten Weise mit den Thessalonichern wie mit Kindern umgegangen, für welche er selbst sein Leben aufzuopfern bereit war (2, 8). Insbesondre hat er sich bei Nacht und Tag durch Handwerk seinen Unterhalt verdient, um niemandem zur Last zu fallen (2, 9). Daher können die Thessalonicher, welche er wie ein Vater getröstet und ermahnt hat, nächst Gott sein unbeschol-

1) Vgl. auch 1 Th. 3, 6. 12, namentlich 4, 1.

tenes Verfahren gegen die Gläubigen bezeugen (2, 10—12). Man muss hier nach der Veranlassung fragen, welche der Apostel hatte, um die Lauterkeit und Uneigennützigkeit seines Auftretens so nachdrücklich zu betheuern. Baur konnte in diesen Aeusserungen nur Nachklänge aus den geschichtlichen Beziehungen der Korinthier-Briefe auf judenchristliche Vorwürfe und Verdächtigungen finden[1]). Undenkbar ist es jedoch nicht, dass Paulus juden-christliche Verdächtigungen schon damals in seiner Wirksamkeit, wenn auch nicht zu Thessalonich, aber anderswo erfahren hatte. Und auf alle Fälle hatte er bereits die Hindernisse erfahren, welche die Juden seinem Heiden-Evangelium in den Weg gelegt hatten (vgl. 1 Th. 2, 16). Die nachdrücklichen Verwahrungen gegen jeden Verdacht von πλάνη, ἀκαθαρσία, δόλος hat Lipsius daher (a. a. O. S. 910) geradezu aus der Rücksicht auf jüdische Anfeindungen zu erklären versucht. Wirklich musste das Entstehen heiden-christlicher Gemeinden, welche nicht bloss die Verehrung des Einen wahren Gottes, sondern auch alle Vorzüge des ATlichen Gottes-Volks und alle denselben gegebenen Verheissungen für sich in Anspruch nahmen, schon den ungläubigen Juden ein grosses Aergerniss sein. Wir begreifen es, dass sie den verhassten Apostaten in seiner Wirksamkeit auf alle Weise verfolgten (vgl. 2 Kor. 11, 24 f.). Hier brauchen wir aber gar nicht ganz in das ausserchristliche Judenthum hinauszugehen, sondern müssen auch die bestehenden Zustände in Thessalonich und den Hauptzweck dieses Schreibens bedenken. Was lag näher, als dass Paulus die Christen von Thessalonich, welche er schon durch die Sendung des Timotheus in ihrer Bedrückung durch die eigenen Volksgenossen zu bestärken versucht hatte, nun auch auf sein eigenes Vorbild hinweist? Wenn schon der Apostel bei der Gründung der Gemeinde ἐν πολλῷ ἀγῶνι die Lauter-

1) Paulus S. 481 f., theol. Jahrb. 1855, S. 143 f. Wirklich kann man mit Recht vergleichen 1 Kor. 9, 12 f. 10, 33. 2 Kor. 2, 17. 4, 15. 5, 11 f. 6, 3 f. 7, 2. 8, 20 f. 11, 7 f. 12, 13 f.

keit und Uneigennützigkeit der Gesinnung, die Freiheit von aller Menschen-Gefälligkeit und Ehrfurcht“ (1 Th. 2, 4. 6), die Hingebung in Todesgefahr (1 Th. 2, 8) bewährt hat: so dürfen auch die Christen daselbst hinter seinem Vorbilde nicht zurückbleiben, so haben auch sie dieselbe Freimüthigkeit, Lauterkeit und Uneigennützigkeit zu beweisen, so sollen auch sie, bei der Verachtung und Verfolgung ihrer eigenen Stammgenossen, sich über menschliche Ehre hinwegsetzen.

Dasselbe Ziel, die Thessalonicher in ihren Bedrückungen zu bestärken, verlieren wir auch 1 Th. 2, 13—16 nicht aus dem Auge, wo Paulus von seinem eigenen Verhalten bei der Gründung der Gemeinde in dem natürlichsten Fortschritte zu den Schicksalen der Thessalonicher seit seiner Trennung von ihnen übergeht. Kann er es nur mit Dank gegen Gott erwähnen, dass sie in dem Worte der Predigt nicht Menschen-Wort, sondern in der That Gottes-Wort aufgenommen haben[1]: so ist dieses Gotteswort in ihnen auch wirksam geworden, nämlich durch die Ertragung von Verfolgungen. Bei diesen Verfolgungen weist Paulus nun aber nicht bloss auf sein eigenes Vorbild, sondern namentlich auf das der Christen-Gemeinden in Judäa hin, welche ja gleichfalls von ihren eigenen Volksgenossen, den Juden, Bedrückung erfahren haben. Man hat schon an dieser Verweisung auf die judenchristliche Urgemeinde in Palästina bei dem Heidenapostel Anstoss genommen. Allein, dass Paulus die Urgemeinde möglichst in Ehren hielt und so viel als möglich das gute Einvernehmen mit ihr zu erhalten suchte, sehen wir gerade aus dem Briefe an die Galater, in welchem er seine judenchristlichen Gegner so heftig bekämpft. Gal. 1, 22—24 lesen wir ja, dass die Gemeinden von Judäa wegen des bekehrten Paulus Gott priesen, und Gal. 2, 1 f. erfahren wir, dass Paulus nach 14jähriger Wirksamkeit die Urgemeinde in Palästina aufsuchte, um

1) 1 Thess. 2, 13 wird man die Worte: *ὅτι παραλαβόντες λόγον ἀκοῆς παρ' ἡμῶν τοῦ θεοῦ ἐδέξασθε, οὐ λόγον ἀνθρώπων*, nur durch eine ähnliche Umstellung wie Gal. 3, 15. 1 Kor. 14, 7 genügend erklären.

ihr sein Evangelium, welches er unter den Heiden predigte, vorzulegen und die Anerkennung desselben wo möglich zu erhalten. Traten nun schon damals Verschiedenheiten der Grundansicht zwischen Paulus und der Urgemeinde hervor, und kam es bald darauf in Antiochien gar zu einem offenen Bruche: so hatte Paulus doch, als er diesen Brief schrieb, die eigentlichen Erfahrungen juden-christlicher Bearbeitung seiner Gemeinden noch gar nicht gemacht. Und selbst nach diesen Erfahrungen hat er noch durch eine grosse Liebesgabe die Christen von Jerusalem günstiger gegen seine Heiden-Kirche zu stimmen (2 Kor. 8, 13. 14), eine Schuld der gläubigen Heiden gegen die Urgemeinde abzutragen versucht (Röm. 15, 26 f.). Mehr Schwierigkeit macht seine Ergiessung über die feindseligen Juden, welche am Ende gar schon die Zerstörung Jerusalem's als geschehen vorauszusetzen scheint. Die Christen von Judäa, sagt er, sind bedrückt worden *ὑπὸ τῶν Ἰουδαίων τῶν καὶ τὸν κύριον ἀποκτεινάντων Ἰησοῦν καὶ τοὺς ἰδίους*[1]) *προφήτας καὶ ἡμᾶς ἐκδιωξάντων καὶ θεῷ μὴ ἀρεσκόντων καὶ πᾶσιν ἀνθρώποις ἐναντίων, κωλυόντων ἡμᾶς τοῖς ἔθνεσιν λαλῆσαι ἵνα σωθῶσιν, εἰς τὸ ἀναπληρῶσαι αὐτῶν τὰς ἁμαρτίας πάντοτε· ἔφθασεν δὲ ἐπ᾿ αὐτοὺς ἡ ὀργὴ εἰς τέλος.* Diese Stelle hat Baur bekanntlich mit vielem Scheine gegen die Aechtheit unsers Briefs benutzt. Allein, dass Paulus bei den jüdischen Verfolgungen der Christen auch seines eigenen Antheils an denselben hätte gedenken sollen, wäre zu viel verlangt. Dass er sich vielmehr in die von den Juden verfolgten und ausgetriebenen Christen jüdischer Geburt (*ἡμᾶς*) einschliesst, macht nach Gal. 3, 13. Röm. 9, 3 f. keine Schwierigkeit. Das odium generis humani, welches hier den Juden nachgesagt wird, entsprach theils der wirklichen Stellung der Juden gegen alle Nicht-Juden, theils wird es, wie Lünemann mit Recht behauptet, hier

---

1) Dieses Wort, welches der textus rec. darbietet, hat ausser Marcion noch so manche guten Zeugen für sich, dass ich es für ächt halte. Es entspricht auch ganz dem vorhergehenden *ὑπὸ τῶν ἰδίων συμφυλετῶν*.

durch die sogleich folgende Verhinderung der Heiden-Bekehrung näher bestimmt[1]). Aber führt uns der Schluss *ἔφθασεν δὲ ἐπ᾽ αὐτοὺς ἡ ὀργὴ εἰς τέλος* nicht mit Nothwendigkeit auf die Zerstörung Jerusalems als eine für den Verfasser bereits eingetretene Thatsache? Es stände schlimm um die Aechtheit unsers Briefs, wenn man sich der unbequemen Worte durch die Annahme eines spätern Glossems entledigen müsste[2]). Auch damit ist in der Sache nichts geändert, wenn man mit Lünemann das Ende nicht auf die Vernichtung der Juden, sondern auf den göttlichen Zorn selbst bezieht[3]). Die ganze Schwierigkeit verschwindet aber bei der einfachen Wahrnehmung, dass Paulus die zukünftige Vernichtung der Juden wegen der Gewissheit ihres Eintreffens schon als eingetreten ansieht[4]) und sich hier überdiess an-

---

1) Beiläufig mag hier noch der Ausdruck 1 Th. 2, 16 *τοῖς ἔθνεσιν λαλῆσαι ἵνα σωθῶσιν* berücksichtigt werden, an welchem Baur (Paulus S. 483) besondern Anstoss genommen hat. Das *λαλεῖν* komme in diesem Sinne nie bei Paulus, wohl aber in der Apostelgesch. (14, 1. 16, 6. 32. 18, 9) vor; 1 Kor. 2, 13. 3, 1 dürfe man nicht vergleichen, weil *λαλεῖν* hier nicht gleich *λαλεῖν τὸν λόγον* sei. Dagegen hat Grimm (theol. Stud. u. Krit. 1850, S. 768) ausser 1 Kor. 3, 1 noch 2 Kor. 7, 14 angeführt, Lünemann sich in seinem Commentar (2. Aufl. S. 70) auf 2 Kor. 2, 17. 4, 13 (auch Kol. 4, 4. Eph. 6, 20) berufen. Ich möchte bei diesem *λαλεῖν ἵνα* ganz einfach die Art vergleichen, wie sonst öfter der Inhalt eines Gebets oder einer Ermahnung als Zweck ausgedrückt wird (1 Th. 3, 10. 4, 1. 1 Kor. 14, 13).

2) So Ritschl (Hall.) Allg. Lit.-Ztg. 1847, Nr. 125, S. 1000.

3) Der Wortlaut ist dieser Erklärung nicht günstig. Man müsste *τὸ τέλος τῆς ὀργῆς* erwarten, vgl. Weish. Sal. 12, 27: *διὸ καὶ τὸ τέρμα τῆς καταδίκης ἐπ᾽ αὐτοὺς ἐπῆλθεν.* Und die LXX übersetzten Jos. 10, 20 עַד־תֻּמָּם, 2 Chron. 31, 1 עַד־לְכַלֵּה durch *εἰς τέλος*, vgl. auch Marc. 3, 26 *τέλος ἔχει*, das *τέλος* Matth. 24, 6 und namentlich Testam. XII Patr. Levi c. 5 *τοῦ μὴ πατάξαι αὐτοὺς εἰς τέλος.*

4) Paulus nennt 1 Th. 1, 10 Jesum im Präsens *τὸν ῥυόμενον ἡμᾶς ἀπὸ τῆς ὀργῆς τῆς ἐρχομένης*, er verlegt Röm. 2, 15. 16 die Gedanken, welche sich am Tage des Gerichts unter einander verklagen oder entschuldigen, bereits in die Gegenwart, vgl. auch 2 Th. 2, 9, wo die Erscheinung des gesetzwidrigen Sünden-Menschen mit *ἐστίν* beschrieben wird.

schliesst an das Schriftwort Dan. 11, 36 LXX: *καὶ εὐοδωθήσεται ἕως ἂν συντελεσθῇ ἡ ὀργὴ εἰς τέλος· εἰς αὐτὸν γὰρ συντέλεια γίνεται*[1]).

Die Besorgniss des Paulus um seine Thessalonicher spricht sich auch noch 1 Th. 2, 17—3, 13 aus, wo der Apostel seine eigenen Schicksale und Gemüthszustände seit der Abreise von Thessalonich schildert und mit einem Segenswunsche für dieselben schliesst. Seit seiner Trennung von ihnen hat er oft genug verlangt, sie wiederzusehen, ja mehr als einmal zu ihnen reisen gewollt (2, 18. 3, 10); aber es verhinderte ihn der Satan. Aus herzlichem Antheil an der bedrängten Gemeinde hat er ihr von Athen aus den Timotheus zugeschickt, um sie in solcher Lage zu befestigen (3, 1—5). Desshalb freut er sich über die so eben erhaltenen guten Nachrichten des Timotheus, wobei er wieder den Wunsch ausdrückt, in persönlicher Anwesenheit die Mängel jener Gemeinde auszubessern, deren ferneres Gedeihen er Gott und Christo anbefiehlt (3, 6—13). Was kann er nun anders thun, als durch schriftliche Ermahnungen und Belehrungen die Mängel der jungen Gemeinde ausbessern?

In einem sehr natürlichen Fortschritt knüpft der **zweite Haupttheil** zunächst 4, 1—12 an frühere mündliche Verordnungen und Vorschriften solche Ermahnungen an, welche die Heiligung des Wandels in Keuschheit und Rechtlichkeit, Bruderliebe und Gastfreundlichkeit betreffen, endlich auch die Arbeitsamkeit und den äussern Anstand vor Nicht-Christen. Die zuletzt berührte Vernachlässigung der Geschäfte hängt schon mit der Erwartung eines nahen Endes der bestehenden Verhältnisse durch die Wiederkunft Christi zusammen. Daher nun die ausführliche Erörterung dieser Wiederkunft 1 Th. 4, 13—5, 11. Die Stelle 4, 13 f. war bei **Baur** wieder eine Haupt-Beweisstelle gegen den paulinischen Ursprung

---

1) Sonst mag dem Paulus noch Dan. 9, 24 LXX vorgeschwebt haben: *ἑβδομήκοντα ἑβδομάδες ἐκρίθησαν — — συντελεσθῆναι τὴν ἁμαρτίαν καὶ τὰς ἀδικίας καὶ συντελεσθῆναι τὰ ὁράματα καὶ προφήτην.*

unsers Briefs, lässt sich mit demselben aber sehr wohl vereinigen. Paulus will die Thessalonicher über das Schicksal der Entschlafenden beruhigen, damit sie nicht betrübt seien gleich den übrigen, d. h. Heiden, welche keine Hoffnung haben. Mit Hinweisung auf Tod und Auferstehung Jesu versichert er V. 14 *οὕτως καὶ ὁ θεὸς τοὺς κοιμηθέντας διὰ τοῦ Ἰησοῦ ἄξει σὺν αὐτῷ*, d. h. Gott wird die entschlafenen Christen mit dem auferweckten und wiederkehrenden Christus zusammen führen[1]). Dann fährt der Apostel V. 15 fort, *ἐν λόγῳ κυρίου*, d. h. in der Art und Weise eines Herren-Worts[2]), oder als eine wesentlich christliche Wahrheit[3]), zu

---

1) Gewöhnlich zieht man *διὰ τοῦ Ἰησοῦ* immer noch zu *ἄξει*, welches schon durch *σὺν αὐτῷ* eine nähere Bestimmung hat, und lässt *τοὺς κοιμηθέντας* wie *τῶν κοιμωμένων* V. 13 ohne alle weitere Bestimmung. Diese Verbindung hebt das Ebenmaass der Rede völlig auf. Warum soll man denn auch *διὰ τοῦ Ἰησοῦ* nicht zu *κοιμηθέντας* ziehen? Sind schon V. 13 die christlichen Verstorbenen gemeint, so muss man nun um so mehr eine ausdrückliche Angabe der Zugehörigkeit zu Christo erwarten. Ebenso finden wir V. 15 *τοὺς κοιμηθέντας* ohne Weiteres; aber V. 16 folgt sogleich die genauere Bestimmung *οἱ νεκροὶ ἐν Χριστῷ*. Lünemann wendet freilich gegen die angegebene Verbindung ein, dass dann auch V. 14 *ἐν τῷ Ἰησοῦ* gesagt sein müsse; *οἱ διὰ τοῦ Ἰησοῦ κοιμηθέντος*, sagt er, könne höchstens die christlichen Märtyrer bedeuten. Wenn man aber so mit H. Thiersch (die Kirche im apostol. Zeitalter S. 138) u. A. erkläre, so erhalte man eine ganz zweckwidrige Beschränkung auf einen sehr kleinen Theil der Christen. Derselbe Lünemann findet ja aber den Ausdruck *κοιμηθέντες διὰ τοῦ Ἰησοῦ* gleich wieder viel zu schwach, um das eigentliche Märtyrerthum auszudrücken. Warum soll der Ausdruck also, da den Christen alles, auch der Tod, durch Christum vermittelt ist (1 Kor. 8, 6), nicht gleichbedeutend sein mit *οἱ κοιμηθέντες ἐν Χριστῷ* (1 Kor. 15, 18), *οἱ νεκροὶ ἐν Χριστῷ* (1 Thess. 4, 16)?

2) Vgl. 1 Kor. 13, 12 *ἐν αἰνίγματι*, 14, 6 *ἐν ἀποκαλύψει*.

3) Vgl. 1 Kor. 7, 10. 12. 25. 14, 37. 2 Kor. 11, 17, 13, 3. 5. An unsrer Stelle braucht man keineswegs eine äusserliche Beziehung auf ein überliefertes Christus-Wort (etwa Matth. 24, 31) anzunehmen. Hier findet vielmehr die treffende Bemerkung Baur's (theol. Jahrb. 1852, S. 38) Anwendung: „Was als christliche Wahrheit über allen Zweifel erhaben war, und mit unmittelbarer Evidenz als das objective Wahre

versichern, dass diejenigen, welche die Wiederkunft Christi erleben werden, den vorher Entschlafenen nicht zuvorkommen. Vielmehr wird der Herr selbst mit einem Befehlsrufe, mit der Stimme eines Erzengels und dem Schall der Drommete Gottes vom Himmel herabsteigen. Dann werden die in Christo Verstorbenen zuerst auferstehen, um zusammen mit den Lebenden (zu welchen Paulus sich selbst und seine Leser rechnet) auf Wolken zur Begegnung mit dem herabkommenden Herrn in die Luft emporgerafft zu werden und darauf immer bei dem Herrn zu sein[1]). Diese ganze Erörterung stimmt so wesentlich mit 1 Kor. 15, 23 f. 51 f. überein, dass man nur aus beiden, sich gegenseitig erklärenden und ergänzenden Ausführungen eine klare Vorstellung von der eschatologischen Erwartung des Apostels gewinnt. Weit gefehlt, dass unsre Stelle der paulinischen Abfassung ungünstig wäre, spricht sie vielmehr für dieselbe. Denn nur in der Anfangszeit des Christenthums und einer einzelnen Christen-Gemeinde konnte das Schicksal der vor der Wiederkunft Christi verstorbenen Gläubigen die Gemüther so beunruhigen, wie es hier vorausgesetzt wird. Auch die weitere Ausführung 1 Th. 5, 1 f. über die unbestimmtere Zeit der Wiederkunft Christi steht ganz auf dem Boden der urchristlichen Eschatologie. Der Tag

---

erkannt werden konnte, war dem Apostel ein Befehl und Ausspruch Christi selbst; es war Christus selbst, dessen Stimme er in seinem Wahrheitsbewusstsein vernahm, und er trug daher auch kein Bedenken, alles, was in diese Kategorie gehörte, im Namen Christi selbst auszusprechen." Diese Thatsache sollte man auch bei den johanneischen Christus-Reden mehr als bisher beherzigen.

1) Die richtige Erklärung L. Georgii's (über die eschatologischen Vorstellungen der NTlichen Schriftsteller, theol. Jahrb. 1845, S. 6 f.), dass die Emporraffung in die Luft nur zur Begegnung mit dem Herrn dient, und dass die Gemeinschaft mit demselben alsdann auf der verklärten Erde stattfinde (vgl. 1 Kor. 15, 23 f.), wird immer noch von Lünemann verworfen, welcher nach falscher Erklärung von 2 Kor. 5, 1 ein Entrücktwerden der Christen in den Himmel annimmt. Auch die höhere Leiblichkeit der Gläubigen kommt nach Paulus bei der Wiederkunft Christi vom Himmel auf die Erde herab, vgl. 2 Kor. 5, 2 *τὸ οἰκητήριον ἡμῶν τὸ ἐξ οὐρανοῦ.*

des Herrn soll ja noch ganz unerwartet, gleich einem Diebe in der Nacht, kommen, ohne dass ihm das geringste Vorzeichen voranginge[1]). Alle Nicht-Gläubigen werden in Frieden und Sicherheit sein, wenn das Verderben jenes Tages sie plötzlich ereilt, wie die Wehen eine Schwangere. Nur für die Gläubigen kommt der Tag des Herrn insofern nicht, wie ein Dieb in der Nacht[2]), als sie bereits innerlich Kinder des Lichts und des Tages, geistig wach und nüchtern sein sollen.

Den Schluss unsers Briefs bilden ganz besondre Ermahnungen in Beziehung auf die Gemeinde-Verhältnisse (1 Th. 5, 12—24). Es stimmt völlig zu der geschichtlichen Lage, wenn die junge Gemeinde angehalten wird, die Vorsteher wegen ihrer Thätigkeit zu achten, unter sich die Ordnungslosen zurechtzuweisen, die Kleinmüthigen zu trösten, die Schwachen zu unterstützen, auch die Erscheinungen der christlichen Begeisterung, welche hier, wie überall (vgl. Gal. 3, 2—5), im Gefolge des Christenthums eintraten, nicht zu unterdrücken, die aufkeimende Prophetie nicht zu verachten. Die Warnung 1 Th. 5, 22 *ἀπὸ παντὸς εἴδους πονηροῦ ἀπέχεσθε* hat ihren guten Sinn, weil sie sich auf die schändlichen und verführerischen Schaustellungen des Heidenthums bezieht[3]).

---

1) Es ist hier noch ganz so, wie in der Grundschrift des Matthäus-Evang. 10, 23. 16, 28. 26, 64, ohne dass schon, wie in dem überarbeiteten Matthäus-Evangelium (23, 37 f. 24, 6 f.), die jüdischen Kriege und die Zerstörung der heiligen Stadt nebst dem Tempel vorhergingen.

2) Die LA. Lachmann's 1 Th. 5, 4 *ἵνα ὑμᾶς ἡ ἡμέρα ὡς κλέπτας* (st. *κλέπτης*) *καταλάβῃ*, ist doch nur durch AB, wenngleich gewichtig, bezeugt.

3) Sehr matt erscheint mir die Erklärung, welche auch Lünemann von dieser Stelle vorträgt, dass man sich von jeder „Art des Bösen" (Ewald übersetzt: „von jeder Weise von Bösem") fern halten soll. Genauer müsste man dann übersetzen: „von jeder bösen Art." Aber welche matte Warnung! Man fasse *εἶδος* in seiner einfachen Grundbedeutung: „Anblick, Gestalt," vgl. 4 Mos. 12, 8 LXX: *στόμα κατὰ στόμα λαλήσω αὐτῷ, ἐν εἴδει* (וּמַרְאֶה) *καὶ οὐ δι' αἰνιγμάτων*. Aehnlich ist der Gegensatz von *εἶδος* und *πίστις* 2 Kor. 5, 7. Sonst vgl. Clem. Hom. V, 25 *εἰς εἶδος ἑτέρας γυναικὸς μὴ ἀτενίζειν*, c. 26

Die Unterscheidung von *πνεῦμα* und *ψυχή* in dem Menschen 1 Th. 5, 23 kann ich nicht für unpaulinisch halten[1]). Selbst die dringende Aufforderung V. 27, dass der Brief allen Brüdern vorgelesen werde, hat bei der jungen Christen-Gemeinde und bei dem eifrigen Bestreben des Paulus, alle Glieder derselben in dem Christenthum zu bestärken, nichts Befremdliches. Die Erwähnung öffentlicher Vorlesung geht gar nicht hinaus über die Art, wie auch der Apokalyptiker Johannes 1, 3. 22, 18. 19 von der Vorlesung und Heilighaltung seiner eigenen Schrift redet.

So dürften wir denn in dem ersten Thessalonicher-Briefe ein ächtes Schreiben des Paulus anerkennen, welches sich zwar an Gedanken-Reichthum und Bedeutsamkeit des Inhalts mit den vier Hauptbriefen nicht messen kann, aber des Apostels in keiner Hinsicht unwürdig ist. Paulus erscheint hier zwar noch nicht auf der Höhe seiner Dialektik und seines apostolischen Bewusstseins, wie ihn uns der Kampf gegen den in seine Pflanzungen eindringenden christlichen Judaismus darstellt, wohl aber in der ganzen Liebenswürdigkeit seiner zärtlichen Fürsorge für eine junge, in ihrer Bedrückung des väterlichen Zuspruchs bedürfende Christen-Gemeinde.

II. Der zweite Brief an die Thessalonicher.

Der zweite Thessalonicher-Brief weist uns durch die gleiche Zuschrift von vorn herein auf dieselben Zeitverhältnisse hin, welche dem ersten zu Grunde lagen, führt uns aber thatsächlich in eine weit spätere Zeit.

τὸ εἶδος τῆς ἐρωμένης. X, 19 *πρὸς εἶδος τὸ εὐμορφότατον.* XII, 8 *ὥσπερ δι' ὀνείρων ἀμαυρὸν αὐτῶν* (der Eltern des Clemens) *τὸ εἶδος ἀναφέρω.* XVII, 19 *ἐν εἴδει καὶ οὐ δι' ἐνυπνίων λαλήσω πρὸς αὐτόν.* Luther's Uebersetzung „meidet allen bösen Schein" enthält immer eine Anknüpfung des Richtigen.

1) Vgl. meine Schrift über die Glossolalie S. 55 f., Galaterbrief S. 192. Was Holsten (die Bedeutung des W. *Σάρξ* im Lehrbegr. des Paulus, Rostock 1855, S. 10 f.) gegen meine Annahme eines rein menschlichen *πνεῦμα* bei Paulus scharfsinnig einwendet, scheint mir doch an der Bestimmtheit solcher Stellen wie 1 Kor. 2, 11. Röm. 8, 16 zu scheitern.

Schon die Danksagung 2 Th. 1, 3—12 bietet wesentliche Schwierigkeiten dar. Anstatt des thatsächlichen Danks 1 Th. 1, 2 lesen wir hier von einer Verpflichtung zum Danke[1]). Wenn Paulus 1 Th. 1, 8. 9 sagt, er habe nicht nöthig, über die Thessalonicher zu reden, da die Leute selbst (*αὐτοί*) den Eingang, welchen das Evangelium bei ihnen gefunden hat, rühmen: so setzt der Paulus des zweiten Briefs 1, 4 den Gipfel des Ruhms der Thessalonicher vielmehr darin, *ὥστε ἡμᾶς αὐτοὺς ἐν ὑμῖν ἐγκαυχᾶσθαι ἐν ταῖς ἐκκλησίαις τοῦ θεοῦ*[2]) *ὑπὲρ τῆς ὑπομονῆς ὑμῶν κτλ.* Das *ἡμεῖς αὐτοὺς* hebt die Person des Apostels in ihrer ganzen Würde eher noch schärfer hervor, als es durch *αὐτοὺς ἡμᾶς* (wie cod. B. wirklich liest) geschehen würde. Kann man dann aber die Steigerung verkennen, dass dort Andre, hier der Apostel und seine Gefährten selbst die höchste Spitze des Rühmens bilden? Ferner die Bedrückungen von den eigenen Stammgenossen dauern nach 1 Th. 1, 6. 2, 14 3, 3 noch nach der Begründung der Gemeinde fort. Ist es aber keine Steigerung, wenn wir 2 Th. 1, 4 schon von einer ganzen Reihe von Verfolgungen und Bedrückungen lesen (*ἐν πᾶσιν τοῖς διωγμοῖς ὑμῶν καὶ ταῖς θλίψεσιν αἷς ἀνέχεσθε*)? Dabei wird in keiner Weise, wie man doch erwarten müsste, an den ersten Brief angeknüpft und etwa gesagt, dass die bereits früher erwähnten Verfolgungen nicht nur nicht aufgehört haben, sondern eher heftiger geworden seien. Die Bedenken gegen den ächt paulinischen Ursprung können auch durch das Folgende (V. 5—7) nur genährt werden. Die Verfolgungen der

---

1) 2 Th. 1, 3 *εὐχαριστεῖν ὀφείλομεν* (vgl. 2, 13) — — *καθὼς ἄξιόν ἐστιν.*

2) Lünemann denkt hier an „Korinth und die Filialgemeinden.“ Diese Ansicht ist jedoch nicht ohne Bedenken. Der ächte Paulus bezeichnet die achaischen Christen gar nicht als eigene Gemeinden neben der korinthischen, vgl. 2 Kor. 1, 1 *τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ τῇ οὔσῃ ἐν Κορίνθῳ σὺν τοῖς ἁγίοις πᾶσιν τοῖς οὖσιν ἐν ὅλῃ τῇ Ἀχαΐᾳ.* Unser Brief lässt entweder noch an andre, selbständige Gemeinden denken, oder fasst die achaischen Tochter-Gemeinden schon als solche auf.

Christen zu Thessalonich sollen ein Erweis[1]) des gerechten Gerichts Gottes sein, welcher den Zweck hat, dass die Verfolgten des Gottesreichs gewürdigt werden, für welches sie auch leiden[2]). Streift diese Aussage nicht schon an die Vorstellung des zweiten Jahrhunderts von dem Märtyrerthum als einem *ἀντίψυχον* der Christenheit, welche sich namentlich in den Ignatius-Briefen findet[3]), an? Bei dem ächten Paulus ist eine solche Vorstellung mindestens noch nicht nachzuweisen. Weiter lesen wir V. 6. 7: *εἴπερ δίκαιον παρὰ θεῷ ἀνταποδοῦναι τοῖς θλίβουσιν ὑμᾶς θλῖψιν καὶ ὑμῖν τοῖς θλιβομένοις ἄνεσιν μεθ' ἡμῶν ἐν τῇ ἀποκαλύψει τοῦ κυρίου Ἰησοῦ ἀπ' οὐρανοῦ κτλ.* Hier hat zwar der Grundsatz, dass Gott nach seiner Gerechtigkeit den Bedrückern der Christen mit Bedrückung vergilt, nichts Anstössiges[4]), und Lünemann kann sagen, Paulus stelle sich auf den Standpunct der reinen Gerechtigkeit Gottes, welche nach Analogie des menschlichen ius talionis gedacht werde. Stimmt aber zu den Grundsätzen des Apostels (welcher hier durch *μεθ' ἡμῶν* wieder sein Ich hervorheben würde) auch die Kehrseite, dass man die zukünftige Belohnung durch Leiden für das Reich Gottes verdient? Das Heil erlangt man nach Paulus ja nur durch die Gnade Gottes. Hier aber soll schon das äussere Leiden einen Rechtsanspruch auf das Heil des Gottesreichs gewähren. Freilich sagt Paulus 2 Kor. 4, 17, dass die augenblickliche leichte Bedrängniss ihm in überschwenglicher Weise ein ewiges Gewicht von Herrlichkeit

1) Das W. *ἔνδειγμα* kommt zwar nur hier (V. 5) vor; aber aus der *ἔνδειξις* 2 Kor. 8, 24. Röm. 3, 25. 26. Phil. 1, 28 ist leicht zu erkennen, dass es nicht Vorzeichen, wie Lünemann will, sondern Anzeichen, Erweis bedeutet.

2) Die Worte V. 5 *εἰς τὸ καταξιωθῆναι ὑμᾶς τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ, ὑπὲρ ἧς καὶ πάσχετε*, deutet Lünemann nicht richtig auf die Erringung des Gottesreichs durch Leiden. Es ist vielmehr von einem Leiden, welches das Reich Gottes fördert, die Rede.

3) Vgl. meine apostol. Väter S. 193. 224 f.

4) Vgl. Röm. 2, 5 f. 2 Kor. 5, 10 (Eph. 6, 8. 9. Kol. 3, 4. 5).

verschaffe; aber er fügt doch V. 18 sogleich die sittliche Bedingung hinzu, dass er nicht auf das Sichtbare, sondern auf das Unsichtbare und Ewige achtet. Eine solche Bedingung muss man an unsrer Stelle erst hinzudenken. Die Belohnung der bedrückten Christen soll schon durch die Gerechtigkeit Gottes erfordert werden. Immer werden wir hier mindestens an die äusserste Grenze der paulinischen Vorstellungsweise geführt. Wie nun die Christen schon durch ihre Leiden den Antheil an dem Reiche Gottes verdienen sollen, so verdienen andrerseits die Nicht-Christen, seien es nun Heiden, welche Gott nicht kennen (1 Th. 4, 9. Gal. 4, 8), oder Juden, welche dem Evangelium nicht gehorchen (Röm. 10, 3. 16, 2), schon als solche das ewige Verderben bei der Wiederkunft Christi[1]). Endlich ist es sicher nicht paulinisch, wenn wir V. 11 bei dem Gebete des Apostels, welches auf den Antheil der Thessalonicher an der zukünftigen Herrlichkeit gerichtet ist, den Zweck angegeben finden, *ἵνα ὑμᾶς ἀξιώσῃ τῆς κλήσεως ὁ θεὸς ἡμῶν.* Die Berufung erscheint hier noch als zukünftig. Der ächte Paulus kennt aber keine andre Berufung, als die durch das Evangelium, welche bei gläubigen Christen in die Vergangenheit fällt. Nicht die Berufung selbst, sondern nur

---

1) 2 Thess. 1, 8. 9: *ἐν φλογὶ πυρὸς διδόντος ἐκδίκησιν τοῖς μὴ εἰδόσιν θεὸν καὶ τοῖς μὴ ὑπακούουσιν τῷ εὐαγγελίῳ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ, οἵτινες δίκην τίσουσιν ὄλεθρον αἰώνιον ἀπὸ προσώπου τοῦ κυρίου καὶ ἀπὸ τῆς δόξης τῆς ἰσχύος αὐτοῦ.* Ich muss hier Lachmann's LA. *ἐν φλογὶ πυρός*, welche schon Tertullian adv. Marcion. V, 16, Irenäus adv. haer. IV, 33, 11, dann BDEFG. u. s. w. bezeugen, vor der schwächer bezeugten LA. Tischendorf's *ἐν πυρὶ φλογός* vorziehen. Derselbe Unterschied der LA. findet sich schon 2 Mos. 3, 2 zwischen cod. Vat. (*ἐν πυρὶ φλογός*) und Al. (*ἐν φλογὶ πυρός*), danach Apg. 7, 30. Die *φλὸξ πυρός* ist auch sonst das Ueberwiegende, vgl. Jes. 29, 6. Ps. 104, 4 LXX, Offbg. Joh. 1, 14. 2, 18. 19, 12. Hebr. 1, 7, Orac. Sibyll. III, 287 (*ἐν αἵματι καὶ πυρὸς αὐγῇ*), wogegen mir nur Sir. 45, 19 *ἐν πυρὶ φλογὸς αὐτοῦ* erinnerlich ist. Auf keinen Fall sind die fraglichen Worte aber mit Tischendorf und Lünemann zu dem vorhergehenden V. 7 zu ziehen, weil die Feuerflamme sachlich zunächst zu dem Strafgerichte gehört, vgl. auch Jes. 30, 27 und 1 Kor. 3, 13.

der Kampfpreis derselben gehört bei dem ächten Paulus (Phil. 3, 14) zu der Zukunft. Die durchaus zukünftige Berufung muss in unserm Briefe an jene Vorstellung erinnern, welche Eusebius[1]) in den Worten ausdrückt: *τῆς κατὰ τὸ μαρτύριον παραδόξης κλήσεως ἠξιώθη*[2]). Die ganze Danksagung stellt also die Leiden der Christen und ihre zukünftige Vergeltung in dem Geiste eines spätern Zeitbewusstseins so entschieden in den Vordergrund, dass die bestimmtern persönlichen Beziehungen des Apostels zu der Gemeinde, von welchen der Eingang des ersten Briefs ausging, ganz in den Hintergrund zurücktreten.

Es ist nur eine Fortsetzung dieser Hinweisung auf die zukünftige Vergeltung der christlichen Leiden, wenn wir in der entscheidenden Hauptstelle 2 Th. 2, 1—12 eine ausführliche Schilderung der Parusie Christi erhalten. Die bekannte Abhandlung Kern's hat hier meines Erachtens für immer den Grund gelegt, welcher durch alle neuern Versuche nicht erschüttert worden ist, aber auch einen weitern Ausbau verlangt. Selbst Baur ist noch gar zu sehr bei der wesentlichen Gleichstellung der Eschatologie unsers Briefs mit der in der Johannes-Apokalypse niedergelegten stehen geblieben, während jene in der That nicht bloss abhängig von dieser, sondern auch bedeutend fortgebildet ist und einer weit spätern Zeitlage angehört.

Die zukünftige Erscheinung des Herrn, auf welche schon 2 Th. 1, 7 f. hingewiesen worden war, wird nun genauer beschrieben. In Hinsicht der *παρουσία*[3]) des Herrn und unsrer Versammlung zu ihm[4]) sollen die Leser nicht schnell die

---

1) De martyribus Palaestinae (hinter KG. B. VIII) c. 11, §. 22. Schon der Anonymus contra Montanistas bei Euseb. KG. V, 16, 22: *οἱ ἐπὶ τὸ τῆς κατὰ ἀλήθειαν πίστεως μαρτύριον κληθέντες.*

2) Um der Schwierigkeit zu entgehen, will Ewald (Sendschr. d. Paulus S. 25) das *ἀξιοῦν* 2 Th. 1, 11, ganz gegen den Sprachgebrauch, in dem Sinne würdig machen fassen.

3) Der Ausdruck schon ganz wie Matth. 24, 3. 2 Petr. 3, 4.

4) Der Ausdruck *ἐπισυναγωγή* weist auf 1 Th. 4, 17 zurück.

Besonnenheit verlieren, oder bestürzt werden, weder durch prophetische Geistesrede (*διὰ πνεύματος*), noch durch Wort oder Brief von uns, wie wenn eingetreten sei der Tag des Herrn[1]). Vorher muss zuerst eintreten der Abfall, welcher hier schon als schriftmässig bekannt vorausgesetzt wird[2]). Ferner muss zuvor eintreten die Offenbarung des Sünden-Menschen, des Sohns des Verderbens, welcher sich auflehnt und überhebt gegen alles, was Gott oder Gegenstand göttlicher Verehrung heisst, sich sogar in den Tempel Gottes setzt und als Gott erweist (V. 3. 4). Hiermit weist der Paulus unsers Briefs die Leser auf seine mündlichen Eröffnungen zurück (V. 5). Seitdem haben die Leser aber noch etwas andres kennen gelernt, nämlich das Zurückhaltende, welches den Zweck hat, dass der Sünden-Mensch zu seiner bestimmten Zeit geoffenbart werde[3]). Von der Gegenwart, welche der

---

1) 1 Th. 2, 2: *μήτε διὰ λόγου μήτε δι' ἐπιστολῆς ὡς δι' ἡμῶν, ὡς ὅτι ἐνέστηκεν ἡ ἡμέρα τοῦ κυρίου.* Das *ὡς ὅτι* bezeichnet das Vermeintliche, wie 2 Kor. 11, 21 *ὡς ὅτι ἡμεῖς ἠσθενήσαμεν*. Ueber *ἐνέστηκεν* vgl. meine Bemerkungen in der Bearbeitung des Galaterbriefs S. 112 f.

2) Vgl. Dan. 11, 30 f. 1 Makk. 2, 15. Matth. 24, 10 f.

3) Es ist merkwürdig, wie sehr fast alle neuern Ausleger hier den klaren Wortsinn verkannt haben. Wir lesen 2 Th. 2, 5. 6: *οὐ μνημονεύετε, ὅτι ἔτι ὢν πρὸς ὑμᾶς ταῦτα ἔλεγον ὑμῖν; καὶ νῦν τὸ κατέχον οἴδατε, εἰς τὸ ἀποκαλυφθῆναι ἐν τῷ ἑαυτοῦ καιρῷ.* Mit allem Rechte sagt Kern a. a. O. S. 161: „Wenn in V. 5 ein *ἔτι* vorhergeht (*ἔτι ὢν πρὸς ὑμᾶς*), und wenn in dem an V. 6 so unzertrennlich sich anschliessenden V. 7 ein *ἤδη* nachfolgt (*τὸ γὰρ μυστήριον ἤδη ἐνεργεῖται τῆς ἀνομίας*), dessen Bestimmtheit noch mehr herausgehoben wird durch das zu *ὁ κατέχων* hinzugefügte *ἄρτι*, so kann unmöglich das V. 6 vorangestellte *νῦν* so bedeutungslos sein, sondern das *νῦν* muss nothwendig die Gegenwart in sich schliessen, im Unterschiede von dem zuvor schon im Allgemeinen Bekannten, und namentlich von demjenigen, was die Thessalonicher erfahren hatten, als Paulus noch bei ihnen war (*ἔτι ὢν πρὸς ὑμᾶς* V. 5).“ Was will es heissen, wenn Lünemann bei dieser Erklärung den Wortlaut verlangt: *ὅτι ταῦτα μὲν ἔτι ὢν πρὸς ὑμᾶς ἔλεγον ὑμῖν· νῦν δὲ καὶ τὸ κατέχον οἴδατε*! Der Gegensatz der persönlichen Anwesenheit des Apostels und des gegenwärtigen Standes der Erkenntniss der Leser ist ja schon durch die nachdrückliche Voran-

Lebenserfahrung der Leser angehört, gilt es, dass das Geheimniss der Gesetzwidrigkeit schon wirksam ist, nur noch nicht offen hervortreten kann, so lange der Hemmende (ὁ κατέχων) nicht aus dem Wege geschafft ist (V. 7). Erst wenn dieses geschehen ist, wird der Gesetzwidrige (ὁ ἄνομος) offenbar, aber von dem Herrn bei seiner Erscheinung durch den Hauch seines Mundes (Jes. 11, 4) vernichtet werden (V. 8). Im Unterschiede von der Parusie des Herrn wird die Parusie

---

stellung von ἔτι ὢν πρὸς ὑμᾶς und καὶ νῦν so scharf wie möglich hervorgehoben. Dieselbe Bedeutung des καὶ νῦν erhellt auch gerade aus den Stellen der Apostelgeschichte, welche Lünemann anführt. Apg. 5, 38 ist καὶ τὰ νῦν (λέγω ὑμῖν) entgegengesetzt dem πρὸ γὰρ τούτων τῶν ἡμερῶν V. 36, 37, Apg. 7, 34 (vgl. 2 Mos. 3, 9. 10 LXX) der vorhergehenden Bedrückung der Israeliten in Aegypten, Apg. 10, 5 den frühern Gebeten und Almosen des Cornelius, Apg. 13, 11 der vorhergehenden Schlechtigkeit des Magiers, Apg. 20, 22 (vgl. auch V. 23. 24) der bisherigen Wirksamkeit des Paulus, vgl. auch Psalterium Salom. 2, 36. 9, 16. Es ist daher ganz unrichtig, wenn Ewald übersetzt: „und nun, das Auffallende wisst ihr," Lünemann: „und nun, um zu einem weitern Puncte überzugehen — das Hemmende wisst ihr" u. s. w. Aehnlich Luthardt, die Lehre von den letzten Dingen in Abhandlungen und Schriftauslegungen, Leipz. 1861, S. 146. Es widerstreitet der ausdrücklichen Angabe unsers Briefs, wenn Hofmann (a. a. O. S. 275) und Schneckenburger (a. a. O. S. 421) auch die Lehre von dem κατέχον schon mündlich in Thessalonich vorgetragen sein lassen. Auch Wieseler (Chronologie des apostol. Zeitalters S. 258 f.) übersetzt fälschlich: „und das jetzt Hemmende kennt ihr." Aehnlich Döllinger (a. a. O. S. 286): „Ihr kennt den, der jetzt im Besitze ist, so dass der Gesetzlose sich erst zu seiner Zeit offenbaren wird. Im NT. und namentlich bei Paulus heisse κατέχειν nirgend (auch nicht Röm. 1, 18) hemmen, sondern immer besitzen, festhalten. Dagegen wendet Ewald in seiner Beurtheilung jenes Werks (Gött. Gel. Anz. 1861, Stück 50, S. 1970 mit Recht ein: es sei zu beklagen, dass der Verf. uns nicht sagt, wie denn das vorige Wort 2 Thess. 2, 6 τὸ κατέχον mit dem unmittelbar ihm angefügten εἰς τὸ ἀποκαλυφθῆναι als „die Herrschaft" zu verstehen sei, da es doch wesentlich dasselbe bedeuten müsse. Ausserdem erkläre der Verfasser so, als ob das ἕως hinter μέχρι stände. Heisst κατέχειν auch nur festhalten, wie Weish. Sal. 17, 4 ὁ κατέχων αὐτοὺς μυχός, so lässt sich der Gegensatz gegen das ἀποκαλυφθῆναι des Sünden-Menschen nun einmal nicht hinwegleugnen.

des Gesetzwidrigen V. 9 f. noch näher beschrieben als entsprechend der Wirksamkeit des Satan in aller Macht und Zeichen und Wundern der Lüge, in jeglichem Trug der Ungerechtigkeit, weil sie die Liebe der Wahrheit nicht annahmen zu ihrem Heile. Desshalb schickt ihnen Gott die Wirksamkeit der Verführung, damit sie glauben der Lüge, damit alle gerichtet werden, welche, anstatt der Wahrheit zu glauben, Wohlgefallen hatten an der Ungerechtigkeit.

Vergleichen wir diese merkwürdige Stelle zunächst mit den Anschauungen und Angaben des ersten Thessalonicher-Briefs, so ist leicht zu sehen, dass sie über dieselben wesentlich hinausgeht, ja ihnen sogar widerspricht. Schon die Warnung 2 Th. 2, 2, sich nicht beirren zu lassen *μήτε διὰ λόγου μήτε δι' ἐπιστολῆς ὡς δι' ἡμῶν, ὡς ὅτι ἐνέστηκεν ἡ ἡμέρα τοῦ κυρίου*, drückt ein sehr zweifelhaftes Verhältniss zu dem ersten Briefe an die Thessalonicher aus. Da unser Brief seine Leser sonst ermahnt, die Ueberlieferungen festzuhalten, welche sie gelernt haben *εἴτε διὰ λόγου εἴτε δι' ἐπιστολῆς ἡμῶν* (2, 15), so kann der *λόγος* oder die *ἐπιστολὴ ὡς δι' ἡμῶν* nur ein vorgeblich apostolisches Wort oder Schreiben bedeuten. An welches andre Schreiben mit dem Namen des Apostels kann man hier aber denken, als eben an unsern ersten Thessalonicher-Brief, welcher der Wiederkunft des Herrn zu jeder Stunde gewärtig zu sein ermahnt und dieselbe noch bei Lebzeiten des Apostels und seiner Leser in Aussicht stellt (vgl. 4, 15. 17. 5, 2)? Wird dort auch nicht geradezu gesagt, dass der Tag des Herrn schon eingetreten sei, so musste der erste Thessalonicher-Brief doch bei besondern Zeitverhältnissen diese Meinung nähren. Es ist daher so willkürlich nicht, wie Lünemann meint, wenn Kern (a. a. O. S. 150) und Reuss[1]) die *ἐπιστολὴ ὡς δι' ἡμῶν* geradezu auf den ersten Thessalonicher-Brief beziehen, wobei man gar nicht einmal eine falsche Auslegung, sondern nur eine nahe liegende Folgerung aus dem-

1) Gesch. der heil. Schriften NT. 3. A. S. 68.

selben anzunehmen braucht[1]). Der erste und der zweite Brief an die Thessalonicher sind nun einmal nicht mit einander zu vereinigen. Die Lehre des ersten Briefs, dass der Tag des Herrn ganz plötzlich und unberechenbar, wie ein Dieb in der Nacht, kommt, ist nicht die Lehre des zweiten, welcher vielmehr ganz bestimmte Vorzeichen der Wiederkunft Christi angiebt. Vorher muss zuerst eintreten der Abfall, welcher hier schon als schriftmässig bekannt vorausgesetzt wird. Ferner muss zuvor eintreten die Offenbarung des Sünden-Menschen, des Sohns des Verderbens, dessen Auflehnung gegen alles, was Gott ist und Gott heisst, bis zu seiner Selbstvergötterung in dem Tempel Gottes fortschreitet (V. 3. 4). Alles dieses will der Paulus unsers Briefs bereits mündlich in Thessalonich gelehrt haben (V. 5). Dann würde ja aber die Erörterung des ersten Briefs nicht bloss überflüssig gewesen sein, sondern auch die mündlichen Belehrungen des Apostels völlig verleugnet haben. Ist aber der erste Thessalonicher-Brief, wie wir gesehen haben, ächt, so kann Paulus weder mündlich noch schriftlich so wie hier gelehrt und geschrieben haben. Das zweideutige Licht, welches der zweite Brief auf den ersten wirft, fällt auf ihn selbst zurück. Er geht ja ohnehin über die Zeitlage des ersten

---

1) Auch Hofmann (a. a. O. S. 274 f.) und Bleek (a. a. O. S. 385 f.) theilen die verbreitete Annahme eines Origenes, Chrysostomus und fast aller Neuern, auch Döllinger's nicht, dass zwischen den beiden Briefen an die Thessalonicher dem Paulus wirklich ein Brief untergeschoben sei. Bleek findet es mit Recht durchaus unwahrscheinlich, dass dem Paulus schon in so früher Zeit Briefe untergeschoben seien, noch dazu an eine einzelne bestimmte Gemeinde, mit welcher er in genauerm persönlichen Verhältnisse stand, und dass diese ein solches Schreiben sollte haben für ächt halten können. Der Ausdruck 2 Thess. 2, 2 mache es viel wahrscheinlicher, dass diese Stelle sich auf einen wirklich von Paulus geschriebenen Brief beziehe, nämlich unsern 1. Thessal.-Brief, indem nämlich seine Aeusserungen in demselben von den Thessalonichern mehr in ihrem Sinne gedeutet sein, als seiner Absicht gemäss war. Nur das Letzte kann ich nicht gut heissen, da die ἐπιστολὴ ὡς δι᾽ ἡμῶν den fraglichen Brief selbst als einen vorgeblichen bezeichnet.

Briefs entschieden hinaus. Seit der mündlichen Belehrung des Apostels in Thessalonich sollen die Leser inzwischen auch eine zurückhaltende Macht kennen gelernt haben, deren Träger gleichfalls eine bestimmte, noch nicht aus dem Wege geräumte Person ist. Zu dieser Zeit, als das Geheimniss der *ἀνομία* schon wirksam ist und nur noch nicht offen hervortreten kann, tritt der Paulus unsers Briefs der auf Grund prophetischer Aussagen und vorgeblich apostolischer Erörterungen um sich greifenden Meinung entgegen, wie wenn der Tag des Herrn schon da sei. Wo finden wir nun den Schlüssel zu diesem eigenthümlichen Anschauungskreise, welchen wir bei dem ächten Paulus vergebens suchen?

In demselben Maasse, als der zweite Thessalonicher-Brief über den ersten und den Erwartungskreis des Paulus hinausgeht, schliesst er sich auch dem Anschauungskreise der A p o k a l y p s e d e s J o h a n n e s an. Zwar das Bild eines Feindes der wahren Religion in der letzten Zeit, welcher sich gegen alle Gottheiten erhebt und selbst die Götter seiner Väter nicht achtet, hat schon das B. Daniel an Antiochos Epiphanes gezeichnet[1]). Hier liegt auch bereits die Vorstellung einer schliesslichen Apostasie vor (Dan. 11, 30). Aber das Bild eines Sünden-Menschen, welcher sich selbst vergöttern lässt und mit satanischen Wundern die Menschen verführt, hat doch erst die Johannes-Apokalypse an dem Muttermörder Nero ausgeführt, welcher nach seinem geheimnissvollen Verschwinden als die Spitze der christusfeindlichen Weltmacht wieder hervortreten und das Römer-Reich zerstören wird[2]). Selbst der Ausdruck *υἱὸς τῆς ἀπωλείας* 2 Th. 2, 3

---

1) Vgl. Dan. 11, 36 f. LXX: *καὶ ὑψωθήσεται ἐπὶ πάντα θεὸν καὶ ἐπὶ τὸν θεὸν τῶν θεῶν ἔξαλλα λαλήσει καὶ εὐοδωθήσεται ἕως ἂν συντελεσθῇ ἡ ὀργή· εἰς αὐτὸν γὰρ συντέλεια γίνεται· καὶ ἐπὶ τοὺς θεοὺς τῶν πατέρων αὐτοῦ οὐ μὴ προνοηθῇ καὶ ἐν ἐπιθυμίᾳ γυναικὸς οὐ μὴ προνοηθῇ, ὅτι ἐν παντὶ ὑψωθήσεται, καὶ ὑποταγήσεται αὐτῷ ἔθνη ἰσχυρά*, auch Dan. 7, 25 *καὶ ῥήματα εἰς τὸν ὕψιστον λαλήσει.*

2) Vgl. die erschöpfende Darlegung B a u r's in der „Kritik der neuesten Erklärung der Apokalypse," theol. Jahrb. 1852, H. 3. 4, besonders S. 328 f.

(vgl. Joh. 17, 2) weist zurück auf Offbg. Joh. 17, 11: *καὶ τὸ θηρίον, ὃ ἦν καὶ οὐκ ἔστιν, καὶ αὐτὸς ὄγδοός ἐστιν, καὶ ἐκ τῶν ἑπτά ἐστιν καὶ εἰς ἀπώλειαν ὑπάγει.* Das Thier, welches ist und nicht ist, das 5te und zugleich 8te von den Häuptern des antichristlichen Thiers (Offbg. Joh. 17, 9—11), d. h. der zur Zeit aus der römischen Kaiser-Reihe verschwundene, aber in der Zukunft um so furchtbarer wiederkehrende Nero, giebt uns auch den Schlüssel für die weitere Vorstellung unsers Briefs von einer die Erscheinung des Sünden-Menschen zurückhaltenden Macht. Die Wiedererscheinung Nero's zum Gipfel der antichristlichen Weltmacht wird ja schon in der Apokalypse zurückgehalten durch den 6ten Kaiser, welcher inzwischen eingetreten war (Galba), auch durch den 7ten, welcher kommen und kurze Zeit bleiben soll (17, 10). Je länger sich nun aber die Wiederkunft Nero's thatsächlich hinausschob, desto natürlicher musste sich eben jene Vorstellung bilden, welche der zweite Thessalonicher-Brief darbietet. Der dauernde Bestand des Römer-Reichs, dessen baldige Zerstörung durch den wiederkehrenden Nero die Apokalypse geweissagt hatte, musste nun als das *κατέχον*[1]), sein zeitweiliger Inhaber als der *κατέχων* erscheinen. Diese Erklärung wird schlagend bestätigt durch Tertullian, welcher gleichfalls den Bestand des Römer-Reichs als die Verzögerung des Welt-Endes ansieht[2]). Auch in anderer Hinsicht lässt sich die Vorstellung unsers Briefs ganz einfach auf der Grundlage der Apokalypse begreifen. Dem antichristlichen Thiere geht in der Offbg. Joh. 13, 6 f. ein Thier mit zwei Hörnern zur Seite und verführt die Erdenbewohner zu der göttlichen Ehre, welche jenes Thier sich selbst anmasst. Da haben wir ja schon die Apostasie, welche 2 Th. 2, 3 dem Sünden-

---

1) Zu dem Worte vgl. Röm. 1, 18 und Weish. Sal. 17, 4 *ὁ κατέχων αὐτοὺς μυχός.*

2) Apologet. c. 32: Vim maximam universo orbi imminentem ipsamque clausulam seculi acerbitates horrendas comminentem Romani imperii commeatu scimus r e t a r d a r i.

Menschen zur Seite geht[1]). Dieselbe erscheint jedoch in unserm Briefe gleichfalls weiter fortgebildet. Die Apostasie erreicht ihren höchsten Gipfel, indem der Sünden-Mensch sich in den Tempel Gottes selbst setzt und als Gott erweist (2 Th. 2, 4). Da ist keineswegs an den äusserlichen Tempel zu Jerusalem, wie wenn derselbe noch bestände, zu denken[2]). Schon alte Erklärer haben mit Recht an den geistigen Tempel der Christenheit gedacht[3]). Das Auftreten des Sünden-Menschen ist also nur die höchste Spitze eines *μυστήριον τῆς ἀνομίας*, welches schon in der Gegenwart wirksam ist, und das Setzen in den Tempel Gottes ist die Vollendung der christlichen Irrlehre. Mit dieser Vorstellung steht unser Brief in der Mitte zwischen dem Matthäus-Evangelium, welches in den Zeiten des jüdischen Kriegs falsche Messiasse und falsche Propheten aus dem Judenthum auftreten lässt (24, 5 f.), und den Johannes-Briefen, welche in den gnostischen Irrlehrern des Christenthums schon eine Vielheit von *ἀντιχρίστοις* sehen[4]). Was wird also die bereits gegenwärtige Wirksamkeit des Ge-

1) Tertullian de resurr. carn. c. 24 geht bei der Erklärung der Apostasie (abscessio) vielmehr von den 10 Königen Offbg. 17, 12 f. aus, welche mit dem Antichrist eine Weile zur Herrschaft gelangen werden. Zu tantum qui nunc tenet, teneat, donec de medio fiat (2 Th. 2, 7 bemerkt er: quis? nisi Romanus status, cuius abscessio in decem reges dispersa Antichristum (andre LA. Antichristi) superducet.

2) So ausser Lünemann selbst Baur, theol. Jahrb. 1855, S. 157 f. Luthardt a. a. O. S. 154 beruft sich für diese Ansicht ohne Grund auf das „Sitzen," Döllinger a. a. O. S. 282 auf die unmittelbar vorhergehende Erwähnung der heidnischen Götter und *σεβάσματα*, wie wenn man diese nicht auch in geistiger Weise über alle Gegenstände göttlicher Verehrung erheben könnte.

3) Vgl. 1 Kor. 3, 16 f. 2 Kor. 6, 16. Hebr. 3, 6 (vielleicht auch 10, 21). 1 Petr. 2, 5. 4, 17, später 1 Tim. 3, 15. Auch in dem ersten Briefe des römischen Clemens c. 23 werden für die baldige Ankunft Christi die Schriftstellen Hab. 2, 3. Mal. 3, 1 so angeführt: *συμμαρτυρούσης καὶ τῆς γραφῆς ὅτι Ταχὺ ἥξει καὶ οὐ χρονιεῖ, καὶ ἐξαίφνης ἥξει ὁ κύριος εἰς τὸν ναὸν αὐτοῦ καὶ ὁ ἅγιος, ὃν ὑμεῖς προσδοκᾶτε.*

4) Vgl. 1 Joh. 2, 18. 3, 3. 2 Joh. V. 7 (dazu meine Ausführung in den theol. Jahrb. 1855, S. 502 f.), Der Ausdruck *ἀντίχριστος* findet sich dann auch Clem. Recogn. III, 61. Hom II, 17.

heimnisses der Gesetzlosigkeit anders sein, als das erste Auftauchen der gnostischen Häresien, welches gerade in die Zeit Trajan's fällt[1])? Der Gipfel der Selbstvergötterung, welche der Verfasser von dem Antichrist erwartet, erinnert ganz an die Art, wie die Grundlehre der Gnosis, die Erhebung über alle bisherigen Gottheiten und ihre Verehrung zu einer höchsten vollkommenen Gottheit, auch sonst auf gegnerischer Seite dargestellt wird[2]). Zu der Zeit Trajan's stimmt aber nicht bloss das Auftreten gnostischer Häresien, sondern auch die anhaltende Verfolgung der Christen (2 Th. 1, 4 f.) und die prophetische Verkündigung, dass der Tag des Herrn schon eingetreten sei (2 Th. 2, 2). Gerade im 3. Jahre Trajan's hat das merkwürdige Elxai-Buch nach abermals drei Jahren dieses Kaisers die eschatologische Katastrophe in Aussicht gestellt[3]). Die durch Trajan's Erlass an Plinius gesetzlich geordnete Christenverfolgung musste als der bei der Christenheit beginnende Anfang des göttlichen Weltgerichts angesehen werden (1. Petr. 4, 17).

Der geschichtliche Ursprung unsers Briefs hellt sich aus der Zeit Trajan's so völlig auf, dass wir gar nicht nöthig haben, denselben mit Baur sehr bald nach der Apokalypse, am Ende noch vor der Zerstörung des Tempels anzusetzen. Die Warnung 2 Thess. 2, 3 *εἰς τὸ μὴ ταχέως σαλευθῆναι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ νοός κτλ.* erklärt sich auch aus der Lage der Christenheit unter Trajan so gut, dass wir das erste Gerücht von einem falschen Nero, welches gerade Achaja und Asien im J. 70 u. Z. bewegte, nicht herbeizuziehen brauchen[4]).

1) Vgl. meine apostol. Väter S. 238 f.

2) Vgl. Br. Jud. V. 8. 10. 2 Petr. 2, 10. 12.

3) Vgl. Philosophum. IX, c. 13 p. 292, c. 16, p. 296, dazu meine Erörterung in den apostol. Vätern, S. 179, in dieser Zeitschr. 1858, S. 418.

4) So Baur theol. Jahrb. 1855, S. 156 f., Christenthum der drei ersten Jahrh. 2. A. S. 434 f. nach Tacitus Hist. II, 8. 9: Sub idem tempus Achaia atque Asia falso exterritae, velut Nero adventaret: vario super exitu eius rumore, eoque pluribus videre eum fingentibus creden-

Dieses Gerücht möchte gerade mit der ersten Verbreitung der Johannes-Apokalypse sehr eng zusammenhängen. In unserm Briefe führen uns aber schon die Vorstellungen eines dauernden *κατέχον* und eines Eindringens des Antichrist in die Christenheit selbst weit über den Anschauungskreis jener Schrift hinaus. Dieselben Vorstellungen machen es freilich noch mehr unmöglich, den 2. Thessalonicher-Brief schon vor die Apokalypse zu setzen und als eine ächte Schrift des Paulus anzusehen.

Schneckenburger hat in seiner nachgelassenen Abhandlung, welche gerade diese Ansicht vertritt, zwar die verzweifelten Deutungen im Allgemeinen vermieden, welchen gerade das *κατέχον* und der *κατέχων* unsers Briefs ausgesetzt gewesen ist[1]), aber theils gegen die bestimmte Aussage 2 Th. 2, 5. 6 angenommen, dass Paulus schon mündlich in Thessalonich die Lehre von dem *κατέχον* und *κατέχων* vorgetragen habe, theils überhaupt nur den unbeabsichtigten Beweis vervollständigt, dass die Eschatologie dieses Briefs bei dem ächten Paulus und vor der Johannes-Apokalypse un-

---

tibusque. — inde late terror, multis ad celebritatem nominis erectis, rerum novarum cupidine et odio praesentium. gliscentem in dies famam fors discussit.

1) Wieseler (Chronologie des apostol. Zeitalters S. 272 f.) wollte unter dem *κατέχων* die damaligen Frommen Jerusalem's, insbesondre die Christen mit Jakobus an der Spitze denken und den Sturz des jüdischen Volks namentlich durch Jakobus aufgehalten sein lassen. Ewald (Jahrb. d. b. Wiss. III, S. 250 f., Sendschreiben des Ap. Paulus S. 27) bezieht das *κατέχον* gar auf das Verweilen Elia's als des Vorläufers des wiederkehrenden Messias noch immer im Himmel, die nothwendige Hinwegräumung desselben aber auf die Meinung, dass der wiederkehrende Elias gleich Christus fallen müsse. So verzweifelt ist diese Deutung, dass sie die natürliche Folgerichtigkeit, die Erscheinung des Elias selbst für das *ἐκ μέσου γενέσθαι* des *κατέχων* zu erklären, nicht einmal wagen darf. Endlich Noack (a. a. O. S. 315 f.) will den falschen Messias nicht bloss handgreiflich in dem Magier Simon erkennen, sondern denselben auch zu dem *κατέχων* machen, welcher die Wiederkunft des wahren Messias aufhalte. Es ist ja vielmehr die Erscheinung des Anti-Messias, welche durch einen Andern noch zurückgehalten wird.

denkbar ist. Dass Paulus selbst die ganze Vorstellung von dem persönlichen Antichrist schon gehabt und vorgetragen haben könne, wäre nur dann einigermassen glaublich, wenn er dieselbe, wie Gfrörer[1]) mit vieler Zustimmung behauptet hat, schon in dem Judenthum vorfand und sich bloss anzueignen brauchte. Allein Schneckenburger erkennt es mit Recht an, dass in dem vorchristlichen Judenthum nur sehr unentwickelte Keime für die Vorstellung des Antichrist nachweisbar sind. Geht man von der Fassung des Messias als Königs und Herrschers aus, so bot Ezechiel C. 38. 39 in dem Fürsten Gog von Magog die Wurzel eines solchen Gegensatzes dar. Aber erst das Targum von Jerusalem zu 4 Mos. 11, 26 beschreibt die Vernichtung dieses Fürsten durch Feuerflammen vom Throne Gottes aus vor der Auferweckung der verstorbenen Israeliten. Hierher gehört auch der Armillus, welchen zuerst das Targum zu Jes. 11, 4 erwähnt: „Der Gesalbte wird mit dem Worte seines Mundes die Sünder der Erde schlagen, und mit dem Hauch seiner Lippen wird er tödten ארמילוס[2]) den gottlosen.“ Allein auch dieser Armillus ist beziehungsweise jungen Ursprungs und weist uns hauptsächlich auf Rom, insbesondre auf Titus den Zerstörer von Jerusalem zurück. Noch weniger kann hier der Pseudoprophet nach dem Typus Bileams des Frevlers (הרשע, LXX *ἄνομος*) in Anschlag kommen, welchen die Juden dem Messias als dem mosesartigen Propheten (5 Mos. 18, 15) gegenüberstellen. Die allerunsicherste Stütze gewährt der Teufel selbst, welchen man dem Messias als einer Art göttlicher Incarnation entgegengesetzt haben soll, weil diese ganze Vorstellung auf einem falschen Verständniss von 4 Esr. 5, 6 beruht[3]). Die

1) Jahrh. des Heils II, S. 256 f. 300 f. 405 f.

2) Diesen Armillus will E. Böhmer a. a. O. S. 407 nicht mehr mit Gfrörer von *Ἑρημόλαος = Νικόλαος*, d. h. Bileam, ableiten, sondern nach Schlottmann (Hiob S. 130) von Romulus, oder vielmehr *Ῥώμυλος* mit vorgeschlagenem א, wobei auch der Anklang an ארום, welches man auf Rom bezog, mitgewirkt haben möge.

3) Der unverhoffte Herrscher ist hier nichts weniger als der Teufel, sondern vielmehr, entweder, wie ich in m. jüd. Apokalyptik S. 237 an-

ganze Vorstellung eines Gegners, welcher dem Messias gegenüber treten werde, war bei den Juden, wie Schneckenburger a. a. O. S. 415 selbst zugiebt, noch so unbestimmt und ist hier erst so spät einigermassen bezeugt[1]), dass sie die Bestimmtheit, welche sie in der Johannes-Apokalypse und in unserm Briefe hat, erst innerhalb des Christenthums erhalten haben kann. Liegt nun aber die Entstehung dieser Vorstellung nicht deutlich vor in der Johannes-Apokalypse und ihrer Beziehung auf Nero? Und wie lässt sich die Vorstellung unsers Briefs vor Nero überhaupt nur denkbar machen?

Schneckenburger wollte a. a. O. S. 420 aus Apg. 17, 6 f.[2]) schliessen, dass Paulus bei seiner ersten Anwesenheit zu Thessalonich von dem Königthum Christi in einer Weise gesprochen habe, mit welcher die Herrschaft des römischen Kaisers unvereinbar zu sein schien, so dass seine Predigt als Versuch des Hochverraths dargestellt werden konnte. Dieselbe falle ja auch gerade in die Zeit, als K. Claudius die Juden aus Rom verbannte[3]). Allein, was Paulus auch in Thessalonich gelehrt haben mag, den K. Claudius und das römische Kaiserthum kann er nach dem klaren Wortlaute von 2 Th. 2, 5. 6 daselbst noch gar nicht als den *κατέχων* und das *κατέχον* dargestellt haben. Ebenso sehr wider-

---

genommen habe, Octavian, oder wie A. v. Gutschmid (in dieser Zeitschr. 1860, S. 78) meint, Herodes d. Gr.

1) Auch nach Schneckenburger a. a. O. S. 421 soll der Name des Antichrist erst im apostolischen Zeitalter aufgekommen, dann später von den Juden angenommen sein.

2) Paulus und seine Genossen werden hier beschuldigt, den Verordnungen des Kaisers zuwider zu handeln, *βασιλέα λέγοντες ἕτερον εἶναι Ἰησοῦν*.

3) Apg. 18, 2, vgl. Sueton Claud. 25: Judaeos impulsore Chresto assidue tumultuantes Roma expulit. Diese Verfügung, welche sich nur auf Juden-Christen beziehen kann, setzt Wieseler (Chronol. d. apost. Zeit. S. 127) in den Januar 52, H. Lehmann (Claudius und Nero und ihre Zeit Bd. 1, Gotha 1858, S. 140 f.) schon in den Anfang der Herrschaft des Claudius, 41 u. Z.

streitet es gerade unserm Briefe, wenn Schneckenburger (a. a. O. S. 405 f.) den Sünden-Menschen, dessen Selbstvergötterung in dem Tempel ja nichts weniger als ein jüdischer Zug ist, gerade aus dem ungläubigen Judenthum ableiten will. Das Geheimniss des Antichrist soll Paulus in den Anfeindungen der Juden gesehen und die pseudo-prophetische Magie derselben, solche Gestalten, wie Barjesus auf Cypern (Apg. 13, 6 f.) und der Magier Simon, von welchem er schon Kunde gehabt haben werde (S. 430), zu der Spitze eines von den Juden ausgehenden Anti-Messias gesteigert haben. Von einem solchen jüdischen Anti-Messias weiss der ächte Paulus gerade da, wo er die endliche Bekehrung von ganz Israel in Aussicht stellt (Röm. 11, 25 f.), kein Wort. Hält man sich an die geschichtlichen Zeugnisse, anstatt sich in blossen Vermuthungen zu ergehen: so kann man in der Antichristologie unsers Briefs nicht mit Schneckenburger (S. 438) eine durch prosaische Facta noch nicht gehemmte Phantasie, eine maasslose Potenzirung der feindseligen Richtung des Judenthums, eine zwanglose Combination alter Antichrist-Merkmale, ein ganz frei entworfenes Carricatur-Bild erkennen, sondern nur eine spätere Fortbildung der durch die Johannes-Apokalypse begründeten Vorstellung des Antichrist wahrnehmen. Davon, dass der Antichrist schon da gewesen ist und wiederkehren wird, fehlt in der kurzen Ausführung des 2. Thessalonicher-Briefs keineswegs, wie Schneckenburger (S. 441. 468) sagt, jede Spur, weil schon der Ausdruck *ἄνθρωπος τῆς ἁμαρτίας* auf das schuldbefleckte Leben des Muttermörders Nero zurückweist. Es ist nicht ein Kennzeichen der frühern, sondern vielmehr der spätern Vorstellungsweise, wenn das in der Johannes-Apokalypse noch gesonderte Bild des falschen Propheten hier mit dem Bilde des Antichrist bereits zusammenfliesst, und die Vorstellung des *κατέχον* führt uns vollends über die keimartigen Ansätze in jener Schrift weit hinaus.

Döllinger a. a. O. S. 281 f. hat es ganz richtig erkannt, dass die Selbstvergötterung in dem Tempel uns zwingt, den

Antichrist unsers Briefs auf der Seite des Heidenthums zu suchen. Der Widersacher oder Mensch der Sünde soll einer der römischen Kaiser sein, welche sich göttliche Ehre anmassten und den Tempel von Jerusalem zu entweihen suchten, wie schon Cajus Caligula. Daher auch der vorzugsweise von heidnischer Gesetzlosigkeit übliche Ausdruck ὁ ἄνομος. Und zwar habe Paulus die Entweihung des Tempels von Nero erwartet, welcher bereits 53 v. Chr. durch Claudius in das Claudische Geschlecht adoptirt und durch den Senat als princeps iuventutis proclamirt war. Allein der Nero, welchen unser Brief vor Augen hat, kann unmöglich der muthmassliche Thronfolger des Claudius sein, welcher noch gar nichts Böses gethan hatte, eher zu den besten Hoffnungen berechtigte[1]),

---

1) Mit allem Rechte bemerkt Ewald G. G. A. 1861, St. 50, S. 1968 f., es sei völlig undenkbar, dass der Apostel den noch nicht einmal zur Herrschaft gelangten äusserst jungen Nero für den künftigen Antichrist gehalten haben sollte. Die ersten 5 Jahre seiner Herrschaft hindurch habe Nero sich nicht entfernt so, wie später, gezeigt. Auch zu der entsetzlichen Christenverfolgung im J. 64 sei er nur wie durch eine plötzliche böse Laune fortgerissen worden. Bis dahin aber konnte niemand leicht an ihm eine ächte Faser von einem Antichriste entdecken, und am wenigsten hätte der Ap. Paulus ihn den Christen als den gegenwärtigen Antichrist geschildert, welcher noch im J. 58, als die guten Jahre Nero's zu Ende gingen, in seinem Sendschreiben an die Römer von der kaiserlichen Herrschaft so rede, dass er ein Heuchler hätte sein müssen, oder vielmehr sich selbst auf's gröbste widersprochen hätte, wenn er den Nero zu derselben Zeit und nun gar schon, bevor er Kaiser wurde, für den Antichrist gehalten hätte. Auch wenn man auf die letzten Dinge Nero's sehe, so passe ja nicht entfernt auf ihn, dass er sich in den Tempel Gottes gesetzt habe, als wäre er selbst Gott, was in gewissem Sinne wohl sein toller Vorgänger Cajus wollte, Nero aber nie, auch nicht einmal auf der letzten Stufe seines Wahnsinns. Selbst die Tempel-Zerstörung, welche übrigens Nero dem Vespasian keineswegs auftrug, sei ja nicht jenes ächte antichristliche Kennzeichen, dass der Ungöttliche sich in den Tempel Gottes setzen werde, als wäre er selbst Gott. „Was sollen wir aber zuletzt noch sagen, wenn der schwache und fast blödsinnige Claudius der sein soll, welcher den Antichrist sich in seiner ganzen Macht und Herrlichkeit zu offenbaren hindert? Ein solcher Hinderer muss doch wenigstens nach irgend einer Seite hin ein macht-

sondern nur der Nero, welcher als der verruchte Mutter-Mörder, als der Gipfel der Bosheit, als der erste Urheber eines Blutvergiessens unter den Christen von römischer Seite vor dem Bewusstsein der alten Christenheit stand und nach seinem Verschwinden als der Anti-Messias wieder erwartet ward. Buchstäblich ist die Weissagung unsers Briefs, wie selbst Döllinger thatsächlich anerkennen muss[1]), nun einmal nicht in Erfüllung gegangen. Wohl aber ist sie aus dem Vorstellungskreise der alten Christenheit seit der neronischen Zeit vollständig zu begreifen, und da ist es gerade die Zeitlage unter Trajan, welche ganz geeignet war, das Bild des blutbefleckten Christenverfolgers lebendig wieder aufzufrischen.

Jeder Zweifel, dass wir es hier nur mit einem spätern Schriftsteller, nicht mit dem ächten Paulus zu thun haben, verschwindet vollends, wenn wir noch den Schluss des Briefs in's Auge fassen. Die persönliche Ansprache an die Leser 2 Th. 2, 13—3, 5 bietet uns ja schon eine ziemlich katholische Empfehlung der mündlichen und schriftlichen Ueberlieferungen des Apostels im Allgemeinen (2, 15, vgl. 3, 6)

---

voller Held und streitbarer Kämpfer sein: und dieser alte schwache Claudius?"

1) Die Selbstvergötterung in dem Tempel zu Jerusalem soll gar nicht buchstäblich gedacht sein. Paulus habe nur sagen wollen, dass die heidnische Macht auch des Tempels sich bemächtigen, dass auch dieser oder die heilige Stätte desselben durch den Cäsaren-Cultus geschändet werden würde. Die paulinische Weissagung, dass der Gott-sein-wollende Frevler in den Tempel sich setzt und angebetet wird, habe ihre Erfüllung gefunden, als die römischen Adler mit dem Bilde der Cäsaren auf der heiligen Stätte des Tempels aufgepflanzt, und nun der heidnisch-römische Cäsaren-Cultus regelmässig da gepflogen ward, wo vorher der Dienst des wahren Gottes geübt worden war (a. a. O. S. 285). Ueber diese Ansicht bemerkt H. Thiersch in dem Schriftchen: Döllinger's Auffassung des Urchristenthums, Frankf. a. M., 1861, S. 39 f. ganz richtig, Döllinger verhülle die Erfüllung der Weissagung in Unbestimmtheit. Eine andre Frage ist es freilich, ob wir mit dem irvingianischen Thiersch, welcher übrigens den Tempel Gottes 2 Th. 2, 4 richtig auf die Christenheit deutet, die Bestimmtheit der Weissagung immer noch in ein zukünftiges Ereigniss verlegen sollen.

dar, welche über die ganz bestimmten Ueberlieferungen 1 Kor. 11, 2. 15, 3 hinausgehen möchte. Ebenso allgemein werden die Gegner des Paulus 2 Th. 3, 2 geschildert. Was wir 2 Th. 3, 3 lesen: *πιστὸς δέ ἐστιν ὁ κύριος*[1]), *ὅς στηρίξει ὑμᾶς καὶ φυλάξει ἀπὸ τοῦ πονηροῦ*, bietet eine Abweichung von dem ächt paulinischen Sprachgebrauche dar, weil *ὁ κύριος* hier nicht Christus, wie bei Paulus[2]), sondern nur Gott bedeuten kann[3]). Denselben eigenthümlichen Sprachgebrauch von *κύριος*, welcher sich an die LXX anschliesst, kann man auch 2 Th. 3, 5 wahrnehmen. Ferner muss von vorn herein die Umständlichkeit auffallen, mit welcher 2 Th. 3, 6—16 die Ermahnungen gegen das unordentliche Treiben Einzelner ausgesprochen werden. Der unordentliche Wandel wird gar nicht mehr so einfach, wie 1 Th. 4, 11. 5, 14, abgethan, sondern erhält gleich von vorn herein den Gegensatz gegen die apostolische Ueberlieferung (V. 6). Solchem Wandel wird ferner zur Nachahmung das Vorbild entgegengehalten, welches der Apostel selbst durch den Erwerb seines Lebensbedarfs mit eigener Handarbeit in Thessalonich gegeben hat. Während aber der ächte Paulus für dieses Verhalten nur die einfache Absicht angiebt, niemand zu belästigen (1 Th. 2, 9), dem Evangelium Christi kein Hinderniss zu bereiten (1 Kor. 9, 12), spricht es der Paulus unsers Briefs (3, 9) nicht etwa als Erfolg, sondern als die ursprüngliche Absicht seines Benehmens aus, den Gläubigen ein apostolisches Vorbild zu geben. Ist das nicht wieder dieselbe gesteigerte Vorstellung

---

1) So Tischendorf nach den meisten Zeugen (jetzt auch cod. Sinait.), wogegen Lachmann's LA. *θεός* eine sachlich richtige Erklärung ist.

2) Bei Paulus steht *κύριος* nur in Anführungen aus dem A.T. (wie 1 Kor. 1, 31) von Gott, sonst immer von Christus, auch 1 Kor. 3, 5. 4, 19. 16, 17 (warum nicht auch 2 Kor. 8, 21?).

3) Auf Gott führt schon die Treue und Zuverlässigkeit (vgl. 1 Kor. 1, 9. 10, 13. 2 Kor. 1, 13, auch 1 Th. 5, 24), ferner die Bewahrung vor dem Bösen (dem Teufel), ein offenbarer Anklang an das Gebet des Herrn Matth. 6, 13.

von der Apostel-Würde als solcher, welche uns schon 2 Th. 1, 4. 7 begegnete? Nach einer feierlichen Aufforderung an die Müssiggänger, ruhig durch Arbeit ihr Brod zu verdienen, folgt V. 14. 15 der Befehl, jeden, welcher diesem brieflichen Gebote nicht gehorcht, zu kennzeichnen (*σημειοῦσθαι*) und von der kirchlichen Gemeinschaft auszuschliessen, wenn auch immer noch zum Zwecke der Zurechtweisung. Man kann sich hier überhaupt des Gedankens kaum erwehren, dass die ordnungslosen Müssiggänger erst durch die bereits aufgetretene christliche Häresie (vgl. 2 Th. 2, 4. 7) solche höhere Bedeutung erhalten haben, oder dass der spätere Verfasser jene einfachen Müssiggänger, gegen welche er die apostolische Ueberlieferung und Lebensweise, die Ausschliessung aus der kirchlichen Gemeinschaft aufbietet, schon mit den Zügen christlicher Irrlehre ausstattet. Der Friedenswunsch V. 16 bietet uns vollends nicht bloss den unpaulinischen Gebrauch von *κύριος*, sondern auch die Abhängigkeit von dem 1. Thess.-Briefe augenfällig dar. Ganz an der entsprechenden Stelle nimmt unser Verfasser den Segenswunsch 1 Th. 5, 23: *αὐτὸς δὲ ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης*[1]) *ἁγιάσαι ὑμᾶς ὁλοτελεῖς κτλ.* auf, setzt aber nach seinem eigenthümlichen Sprachgebrauche *κύριος* für Gott: *αὐτὸς δὲ ὁ κύριος τῆς εἰρήνης δῴη ὑμῖν τὴν εἰρήνην κτλ.* Wer kann endlich noch 2 Th. 3, 17. 18 den wirklichen Paulus als Verfasser festhalten, wo der eigenhändige Schlussgruss als Kennzeichen der Aechtheit jedes Briefs[2]) angegeben wird? Diese Selbstbeglaubigung, deren Auffallendes schon Baur (Paulus S. 489) mit allem Rechte hervorgehoben hat, hängt offenbar mit der Andeutung untergeschobener Briefe 2 Th. 2, 2 zusammen, macht aber gerade

---

1) Vgl. 2 Kor. 13, 11. Röm. 15, 33. 16, 20. Phil. 4, 9.

2) *ἐν πάσῃ ἐπιστολῇ*, was ich nicht mit Lünemann, welcher übrigens mit Recht das Kennzeichen der Aechtheit nur auf die Eigenhändigkeit, nicht auf den Wunsch V. 18 bezieht, auf künftige Briefe an die Thessalonicher allein beschränken kann. Die eigenhändige Unterschrift wird zwar nur noch 1 Kor. 16, 21 (Kol. 4, 18) ausdrücklich erwähnt, sonst aber nicht ausgeschlossen.

das Maass der Verdächtigkeit voll[1]). Bei der natürlichen Einfachheit der apostolischen Verhältnisse ist es eine reine Unmöglichkeit, dass kurze Zeit nach der Stiftung der Gemeinde zu Thessalonich dem Paulus schon Briefe untergeschoben werden konnten, und dass ein ächtes Paulus-Schreiben erst solcher Beglaubigung bedurfte. Auf diese Art der Selbstbeglaubigung konnte erst ein späterer Schriftsteller verfallen, welcher die bereits vorhandenen und ihm bekannten Paulus-Briefe[2]) noch durch einen neuen vermehren und denselben in anerkannte Geltung bringen wollte. Indem er sich aber mit seiner zweiten Auflage des ächten Thessalonicher-Briefs in ein so zweideutiges Verhältniss zu der ersten stellte, hat er uns nicht bloss aus der bewegten Zeitlage der Christen unter Trajan ein beachtenswerthes Zeugniss, sondern auch von der Fortbildung der urchristlichen Eschatologie zu Anfang des zweiten Jahrhunderts ein lichtvolles Denkmal hinterlassen.

Das Vorstehende war schon zum grössten Theile gedruckt, als mir das neue Werk J. Chr. K. v. Hofmann's: „Die heilige Schrift neuen Testaments zusammenhängend untersucht," Th. I, Nördlingen 1862, zukam, welches, so weit es erschienen ist, nur die beiden Briefe an die Thessalonicher behandelt. Ich kann nur bemerken, dass ich meine wohlgeprüfte Ansicht durch Hrn. D. v. Hofmann in keiner Weise verändert finde. Namentlich ist es bei dem 1. Thessalonicher-Briefe ganz

---

1) Was will es heissen, wenn Bleek a. a. O. S. 386 in dieser Bemerkung nichts weiter finden will, als die unschuldige Hinweisung darauf, dass der Inhalt dieses Briefs wirklich von Paulus ausgegangen sei und als eine apostolische Weisung Gehorsam verdiene!

2) Man vergleiche auch 2 Th. 3, 13 mit Gal. 6, 9. Die Erklärung, welche 2 Th. 1, 10 zu *ἐν πᾶσιν τοῖς πιστεύσασιν* hinzugefügt wird, nämlich *ὅτι ἐπιστεύθη τὸ μαρτύριον ἡμῶν ἐφ᾽ ὑμᾶς* kann nur heissen: „denn Glauben fand unser Zeugniss an euch" (zu *ἐπί* c. Acc. vgl. Luc. 9, 5. Offbg. Joh. 14, 6) und weist zurück auf 1 Kor. 1, 6 *καθὼς τὸ μαρτύριον τοῦ Χριστοῦ ἐβεβαιώθη ἐν ὑμῖν*.

verfehlt, wenn Hofmann a. a. O. S. 232 f. die deutlich vor Augen liegende Thatsache zu leugnen unternimmt, dass Paulus 1 Thess. 4, 17 in den Worten *ἡμεῖς οἱ ζῶντες οἱ περιλειπόμενοι* die Hoffnung, — wohlgemerkt nur die mit Matth. 16, 28. 24, 34 ganz übereinstimmende Hoffnung — ausdrückt, die Wiederkunft Christi noch zu erleben. Bei dem 2. Thessalonicher-Briefe möchte die richtige Wahrnehmung Hofmann's (a. a. O. S. 306 f.), dass 2 Thess. 1, 10 (*τοῦ θεοῦ ἡμῶν καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ*, vgl. 2 Petr. 1, 1. 11) die Gottheit Christi enthält, allein schon über den ächten Paulus hinausführen [1]). Die Erörterung über die Parusie des Herrn 2 Thess. 2, 1 f. wird von Hofmann nicht richtig erklärt, wenn er dem *καὶ νῦν* V. 6 einen Gegensatz zu der in Aussicht gestellten Thatsache der Zukunft unterlegt, anstatt es auf V. 5 zurückzubeziehen (a. a. O. S. 316 f.). Und die Lehre von dem *κατέχων* oder *κατέχον* lässt sich wahrlich nicht nach Dan. 10, 13 f. auf den allgemeinen Geist des in sittliche Rechtsordnung verfassten Heidenthums im Gegensatze zu den hier wirkenden schlimmen Gewalten deuten (a. a. O. S. 326). Alles dieses ist geschichtlich viel zu unbestimmt. Das *ἐκ μέσου γίνεσθαι* des *κατέχων* 2 Thess. 2, 7 kann schon nach 1 Kor. 5, 2. Kol. 2, 14 nicht ein friedliches Zurückziehen von dem Schauplatze des Handelns (a. a. O. S. 329), sondern nur eine gewaltsame Entfernung bedeuten. Und dass dem Paulus schon in so früher Zeit wirklich ein Brief untergeschoben sei (vgl. 2 Thess. 2, 2. 3, 17), wird nicht bloss mir, sondern auch Andern undenkbar erscheinen.

1) Ueber die Christologie des Paulus verweise ich auf meine Bemerkungen in den Schriften über das Evg. Joh. S. 43 und über den Galater-Brief S. 174 f., mit welchen Holsten in seiner vorzüglichen Abhandlung über die Christus-Vision des Paulus (in dieser Zeitschrift 1861, S. 231 f.) thatsächlich übereinstimmt.

XIII.

Ueber Gog und Magog.

Von

Dr. **Max Uhlemann,**

Privatdocenten der philosoph. Facultät in Göttingen.

1. Geschichtliches.

Die älteste[1]) geographische Urkunde, die Völkertafel im 10. Capitel der Genesis nennt V. 2 als zweiten Sohn Japhet's neben Gomer und als Stammvater eines in der späteren Sage vielfach, dagegen in der Geschichte wenig oder gar nicht hervortretenden besonderen Volkes Magog, מָגוֹג. Es heisst a. a. O.: „Die Söhne Japhet's waren Gomer, Magog, Madai, Javan" u. s. w. Während ebendaselbst in den folgenden Versen wiederum Abkömmlinge Gomer's und Javan's namentlich angeführt werden, ist Magog nicht weiter erwähnt; und während spätere Erklärer wohl nicht mit Unrecht mit Japhet's erstem Sohne Gomer die Kimmerier (*Κιμμέριοι*) Homer's und Herodot's[2]) verglichen haben, hat ein Volk Magog unter den bekannteren Völkerschaften der alten Welt bis auf den heutigen Tag nicht nachgewiesen werden können. Auch die historischen Bücher der Bibel selbst erwähnen Magog nicht weiter; das Volk Israels kam mit ihm

1) Wenigstens die älteste nächst den altägyptischen Denkmälern, auf welche wir weiter unten zurückkommen.

2) Odyss. XI, 14 ff. Herodot I, 6. 15. 16. 103. IV, 1. 11. 12.

ohne Zweifel nicht in Berührung. Erst Ezechiel hat Magog wieder als Namen eines nördlichen Volkes in seine Weissagungen aufgenommen, indem er Cap. 38 und 39 Gog, den Fürst des Volkes Magog aus dem hohen Norden kommen, in Israel einfallen, eine Niederlage erleiden und umkommen lässt. Bis hierher ist Alles klar; wir haben uns unter Magog ein im Norden wohnendes, wildes, kriegerisches und eroberungssüchtiges Volk zu denken, dessen Fürst und Anführer, welcher dereinst kommen und Israel anfeinden sollte, Gog (גּוֹג) genannt wird. Erst die spätere Zeit veränderte diese ursprüngliche Anschauung und machte Gog und Magog zu zwei stets zusammengenannten, daher ohne Zweifel verwandten und benachbarten Völkerschaften. Zwar nennt das erste Buch der Chronik I, 5 noch übereinstimmend mit der Völkertafel in der Genesis als zweiten Sohn Japhet's Magog, und V, 4 auch einen Gog als Nachkommen Joel's, der offenbar mit jenem bei Ezechiel in gar keinem Zusammenhange steht; aber Johannes, bis zu dessen Zeit sich die oben erwähnte Prophezeiung Ezechiel's von einem Einfalle Magog's unter Gog's Anführung noch nicht erfüllt hatte, verlegte in seiner Offenbarung (XX, 7. 8) den Angriff und Untergang der beiden Völker Gog und Magog (*Γώγ* und *Μαγώγ*) an das Ende der Tage mit den Worten: „Und wenn die tausend Jahre vollendet sind, wird der Satanas los werden aus seinem Gefängnisse, und wird ausgehen zu verführen die Heiden an den vier Enden (Luth.: Oertern) der Erde, den Gog und Magog, sie zu versammeln in einen Streit, welcher Zahl ist wie der Sand am Meer."

Die bisherigen, kurz zusammengestellten biblischen Andeutungen bilden die Grundlage für viele spätere Fabeln und Sagen, welche gleichfalls im Nordosten der Erde zwei Völkerschaften Gog und Magog, oder arabisch Jaǵûǵ und Maǵûǵ wohnen lassen. Ein Mittelglied zwischen jenen Andeutungen und dem Koran und den weiter ausgebildeten Fabeln der

Araber bilden zunächst die älteren rabbinischen Schriften und die mit grosser Wahrscheinlichkeit aus Aegypten stammenden, schon in der Ptolemäerzeit entstandenen und im Laufe der Jahrhunderte fortwährend erweiterten Alexander-Märchen des Pseudo-Callisthenes[1]). Schon Josephus (Bell. Jud. VII, 7. 4) erwähnt die angeblich von Alexander dem Grossen gegen die nördlichen Völkerschaften errichteten eisernen Thore; Hieronymus verlegt dieselben in den Kaukasus (Epist. 77, 8. T. 1. p. 464 ed. Vallars.); von ebendenselben reden Hegesippus, Procopius[2]) und die jüdisch-rabbinischen Schriftsteller um und vor Muhammed[3]). Pseudo-Callisthenes ferner erzählt, Alexander habe eherne Thore gegen Norden errichtet und dadurch 22 Könige mit ihren Völkern im äussersten Norden von der übrigen Welt abgeschlossen. Er nennt diese Thore die Kaspischen; und während im Cod. C. die beiden ersten der daselbst angeführten 16 Völker wahrscheinlich durch ein Schreibversehen *Γώϑ* und *Μαγώϑ* (statt *Γώγ* und *Μαγώγ*) heissen, nennt der Cod. B. 12, von jenen obigen 16 vielfach verschiedene Völkernamen, deren erster *Μάγωγ* ist. — Nach der syrischen Uebersetzung des Pseudo-Callisthenes endlich machte Alexander ein eisernes Thor und verschloss es gegen die Winde des Nordens, damit nicht die Hunnen kommen und die Länder in Besitz nehmen möchten[4]), ebenso wie Procopius a. a. O. (um 550 n. Chr.) die Alexandermauer gegen *τὰ Οὔννων ἔϑνη* errichtet werden lässt.

Dass nun die Alexandersage, in welcher namentlich bei Pseudo-Callisthenes von den Völkern Gog und Magog die

---

1) Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. VIII, 442 ff. 835 ff. IX, 307. 780 ff. Arriani Anabasis et Indica ed. Dübner, Scriptorum de rebus Alexandri Magni fragmenta collegit, Pseudo-Callisthenis historiam fabulosam ed. etc. Carolus Müller. Par. Didot. 1846.

2) Hegesippus, de Bello Judaico V. 50. Procopius de Bello Persico I. 10.

3) Zeitschr. d. deutsch. morgenl. Gesellsch. IX. 785 ff.

4) Ebendaselbst S. 783 ff.

Rede ist, schon vor Muhammed ausgebildet, und dass die Sage von der Einthürmung des Gog und Magog durch Alexander bereits vor Muhammed fertig und abgeschlossen war, hat Roth nachgewiesen[1]), welcher schliesslich auch die Ueberzeugung ausspricht, dass diese ganze Tradition ihre Entstehung, Ausbildung und Vollendung innerhalb des Judenthums gefunden habe und von diesem Gebiete aus dem christlichen Abendlande und dem moslemischen Morgenlande zugekommen sei. Wir dürfen uns also nicht wundern, dieselbe zunächst im Koran wiederzufinden.

Der mächtige Held und Eroberer, welcher im Koran[2]) mit den beiden Völkern Gog und Magog (arab. Jaǵûǵ und Maǵûǵ, يأجوج ومأجوج) in Berührung kommt und eine eherne Mauer gegen dieselben errichtet, wird daselbst Dhul-karnain, d. i. der Zweihörnige oder Zweihorn genannt. Es wird von diesem Zweihorn a. a. O. erzählt: „Er verfolgte seinen Weg weiter, bis er kam zwischen zwei Berge, wo er ein Volk fand, das kaum seine Sprache verstehen konnte. Sie sagten zu ihm: O, Dhul-karnain! Jaǵûǵ und Maǵûǵ richten Verderben im Lande an. Bist du es nun zufrieden, dass wir dir einen Tribut zahlen unter der Bedingung, dass du zwischen uns und ihnen einen Wall errichtest? u. s. w.“ Der Koran berichtet weiter, Dhul-karnain habe ihren Wunsch erfüllt und einen eisernen Wall errichtet. Auch wird an einer andern Stelle[3]) angedeutet, es werde (am Tage des Gerichts) für Jaǵûǵ und Maǵûǵ jenes Thor wieder eröffnet werden.

Die meisten orientalischen Schriftsteller verstanden nun unter dem „Zweihorn“ des Koran Alexander den Grossen und haben daher dieselbe Fabel von der Errichtung der ehernen Mauer gegen Gog und Magog, bald mehr bald weniger ausgeschmückt, entweder von dem unbestimm-

1) Ebendaselbst S. 797 ff.
2) Sur. XVIII, 82—98.
3) Sur. XXI, 96.

ten Zweihorn oder geradezu von Alexander dem Grossen wiedererzählt[1]). Um nur einige Beispiele anzuführen, so erzählt Sururi[2]) vom Zweihorn, den er für Alexander den Grossen erklärt: „Darauf zog er, bis er kam ins Land der Bulgaren (بلغار) ....: und er baute eine Mauer als Schutzwehr um abzuhalten das Verderben (فساد) der Völker Jaǵûǵ und Maǵûǵ.“ Auch Cazwini[3]) erwähnt an zwei Stellen die Mauer (سد) Jaǵûǵ und Maǵûǵ, und die gleichbenannten Stammväter der beiden nördlichen Völkerschaften; er macht sie zu Söhnen Japhet's, des Sohnes Noah's, „welche viele Nachkommen erzeugten und zwei grosse Völker wurden, deren Zahl nur Gott kennt,“ und erzählt bei dieser Gelegenheit die aus dem Koran bekannte Geschichte vom „Zweihorn.“ Mit Johannes und den rabbinischen Sagen ziemlich übereinstimmend lässt das zehnte Capitel der Moschusgerüche des Abdarrahmân Bastâmî[4]) am Ende der Tage die Völker Jaǵûǵ und Maǵûǵ kommen, gegen Jerusalem ziehen, gegen Jesus kämpfen und endlich von diesem und der Hülfe, die ihm Gott gesendet, besiegt und bis auf den letzten Mann vernichtet werden; ähnlich wie bei den Rabbinen Gog und Magog als zwei verschiedene Fürsten betrachtet werden, und der Krieg mit denselben als Zeichen der Ankunft des Messias erwartet wird[5]). Auch brauchen endlich die syrischen Schriftsteller vom 9.—15. Jahrh. n. Chr.

---

1) Ueber die Frage, wer unter dem Zweihorn eigentlich zu verstehen sei, ob Alexander, ob Cyrus, ob ein anderer Welteroberer? vgl. die oben angeführten Abhandlungen in der Zeitschr. d. d. morgenl. Ges. B. VIII. u. IX.

2) In seinem Commentar zu Saʿdi's Gulistân (Caspari's Gramm. der arab. Sprache. II. Aufl. S. 382.).

3) Cazwini, Cosmographie, ed. Wüstenfeld. II, 400. 416.

4) Caspari a. a. O. S. 391.

5) Vgl. Geiger, Was hat Mohamed aus dem Judenthume angenommen? S. 74. Siehe auch Tr. Sabbath, Fol. 118. a.

den Namen Gug und Magug (ܓܘܓ und ܡܓܘܓ) bei erweiterter Länderkenntniss von den nördlich über Indien liegenden Ländern (asiatische Tartarei)[1]).

2. Wohnsitz.

Nach dieser kurzen historischen Skizze, welche beweist, dass der Name Gog und Magog als der zweier nördlicher, wenig bekannter, aber von den Nachbarn gefürchteter Völker aus den ältesten Traditionen der Bibel in die späteren rabbinischen Schriften und in die Alexandersage übergegangen, in den Koran aufgenommen worden ist und sich im Orient noch bis auf den heutigen Tag erhalten hat, drängen sich zunächst zwei Fragen auf, deren Beantwortung im Folgenden versucht werden soll; nämlich: „Wo wohnten Gog und Magog?“ und zweitens: „Wie entstand, was bedeutet ihr Name?“

Auch zur Beantwortung der ersteren Frage verdienen zunächst die Alten und deren Ansichten über diesen Gegenstand gehört zu werden. Magog (Genes. X, 2) sind nach Josephus, dem die meisten neueren Ausleger folgen, die schon Homer und Hesiod bekannten Skythen, welche nach ihrer eigenen Aussage bei Diodor in Asien wohnten und das Land zwischen Wolga und Don bis zum Kaukasus einnahmen. Ebenso meinten nach Hieronymus' Angabe (zu Ezech. 38, 2) die Juden seiner Zeit, Magog sei der Name wilder und zahlloser Skythischer Völkerschaften, welche jenseits des Kaukasus und des Mäotischen See's und am Kaspischen Meere bis nach Indien hin wohnten[2]). Auf diese beiden Angaben gestützt meint denn auch Rosenmüller[3]), es lasse sich mit ziemlicher Gewissheit behaupten, dass durch jene Be-

---

1) Assemani, Bibl. orient. III. II. 16. 17. 20.

2) Magog esse gentes Scythicas immanes et innumerabiles, quae trans Caucasum montem et Maeotidem paludem et prope Caspium mare ad Indiam usque tendantur.

3) Bibl. Alterthumskunde I, 1. S. 261.

nennung (Gog und Magog) bestimmt die nördlichen kaukasischen Völker zwischen dem schwarzen und Kaspischen Meere bezeichnet worden seien. Beiläufig mag bemerkt werden, dass das Hauptvolk im Heere des Gog bei Ezechiel XXVIII, 2. 3 ראשׁ d. i. Rôsch genannt ist, und dass dem entsprechend bei den Byzantinischen Schriftstellern Ῥῶς als Name eines Skythischen am Taurus wohnenden Volkes vorkommt[1]). Auch nach persischen und arabischen Schriftstellern ist روس (Ros) Japhet's achter Sohn, und seine gleichnamigen Nachkommen werden immer mit den Bulgaren, Sclavoniern und den Alanen zusammengestellt. Ein arabischer Berichterstatter aus dem 10. Jahrhundert n. Chr. Ibn-Foszlan will sogar selbst dieses heidnische Volk an der Wolga kennen gelernt haben. Ein Zusammenhang dieses Volksnamens Rhôsch oder Rhôs mit Russ-land hat schon Calmet vermuthet, und nach ihm Knobel zu vertheidigen gesucht[2]).

Sobald nun die Völker Gog und Magog mit der Alexandersage in Verbindung treten, kommt noch ein zweites geographisches Element als Hülfsmittel unsrer Untersuchung zu Statten, nämlich die als Schutzwehr gegen jene Völkerschaften errichtete Mauer oder die ehernen Thore. Aus allen Berichten geht deutlich hervor, dass der Erbauer derselben durch Schliessung des Kaspischen Passes mit einem eisernen Thore die Culturländer sichern wollte gegen die Raubzüge der nördlichen Barbaren, Hieronymus verlegt die Alexanderthore in den Kaukasus; Procopius (de Bello Persico I, 10) und Fredegarius, ein Burgunder oder Fränkischer Unterthan aus dem 7. Jahrh. n. Chr. nennen sie die Kaspischen, und denselben Namen führen sie auch in der Alexandersage

1) Vgl. Rosenmüller, Scholia in V. T. VI, 2. p. 532 und Michaelis, Supplemm. p. 2224.

2) Calmet, Bibl. Wörterb. unter Ros; Knobel, die Genesis, S. 103. Ibn-Foszlan, Bericht von den Russen älterer Zeit, übersetzt und erklärt von Frähn. Petersb. 1823.

bei Pseudo-Callisthenes[1]). Die durch diese Thore abgeschlossenen Völkerschaften, und unter diesen Gog und Magog müssen also nördlich vom Kaukasus und vom Kaspischen Meere gewohnt haben; und wir haben unter diesem alten Bauwerke mit grosser Wahrscheinlichkeit die bekannte und noch heutzutage in ihren Trümmern vorhandene kaukasische Mauer, eine Landwehr vom Kaspischen bis an's schwarze Meer zu verstehen[2]). Ueber diese Mauer wird von Neueren Folgendes berichtet. Gmelin[3]) erzählt: „Von der Festung Derbend läuft gerade nach Westen durch Berge und Thäler eine Mauer, von welcher die Einwohner behaupten, dass sie bis an die schwarze See gereicht haben solle, und die noch bis jetzt vorhandenen Ueberbleibsel scheinen dieser Meinung sehr günstig zu sein." Ebense hörte Ker-Porter[4]) im Jahre 1819, dass sich noch Reste von der alten Mauer, Gog und Magog genannt, fänden, welche von der Festung Derbend aus westlich über die höchsten Gebirge fortgegangen sei[5]). Dies ist dieselbe, welche auch Cazwini „die Mauer (سد) Jaǵûg und Maǵûǵ" nennt.

Weniger Genaues über die Wohnsitze von Gog und Magog bieten die arabischen Schriftsteller. Aus der Koranstelle geht nur hervor, dass Dhul-karnain zuerst bis in den äussersten Westen, dann bis in den fernsten Osten und endlich zu den Völkern des Nordens zog, auf deren Bitten er den Wall gegen Gog und Magog errichtete. Beide Völker wohnten demnach im äussersten Norden der damals

---

1) Ausser den schon angeführten Stellen: Fredegarii Scholastici Chronicon c. 66 zum Jahre 627.

2) Vgl. Zeitschr. d. deutsch. morgenl. Gesellsch. IX. S. 217.

3) Reise durch Russland zur Untersuchung der drei Naturreiche. Petersb. 1774. B. III. S. 12.

4) Travels Vol. II, p. 520.

5) Ueber die kaukasische Mauer vgl. S. Bayer, de muro Caucaseo im ersten Bande der Commentt. Academ. Scientiar. Petrop. und in seinen Opusculis p. 94; ebenso Rosenmüller, Bibl. Alterthumsk. I, 1. S. 243 bis 245; Ritter, Erdkunde Th. II. S. 834 ff.

bekannten Welt. Auch wenn Sururi a. a. O. Alexander bis in's Land der Bulgaren kommen und noch weiter vorrückend zwischen zwei hohen Bergen die Mauer gegen Gog und Magog errichten lässt, so darf aus dieser Angabe ebenfalls nur geschlossen werden, dass wir jene barbarischen Völkerschaften jenseits der Bulgaren im Norden und Nord-Osten zu suchen haben. Ebensowenig Licht verbreiten die genealogischen Spielereien bei arabischen Geschichtsschreibern und Geographen, z. B. bei Cazwini, welcher a. a. O. sagt: „Jaǵûǵ und Maǵûǵ waren Söhne Japhet's, des Sohnes Noah" und „Jaǵûǵ und Maǵûǵ sind zwei grosse Völker, abstammend von Turk, den Japhet, Noah's Sohn geboren;" womit verglichen werden kann, dass Turk, der Stammvater der Türken, nach den Berichten der Perser gleichfalls ein Sohn Japhet's war[1]).

Am wichtigsten, weil noch am bestimmtesten, ist wohl die Nachricht bei Cazwini a. a. O. S. 416: „Jaǵûǵ und Maǵûǵ sind zwei grosse Völker u. s. w.; ihr Wohnsitz ist im Osten, im siebenten Klima." Schon die alten Astrologen (Manilius, Ptolemaeus, Firmicus, Paulus, Alexandrinus) theilten bekanntlich die damals bekannte Erde in 7 Climata ein, deren jedes unter dem besonderen Schutze und Einflusse eines der 7 Planeten stand; und unter diesen ist das siebente, welches unter dem Thierzeichen der Fische, dem Hause des Jupiter lag, welches nach den Bestimmungen des Manilius unfruchtbare, feuchte und sumpfige Gegenden hervorbrachte, das Klima des Nordens (septentrionis)[2]). Nach der obigen Angabe bei Cazwini haben wir also Gog und Magog im Osten des nördlichsten Klimas, also im Nordosten der Alexandermauer zu suchen. Hiermit übereinstim-

---

1) Vgl. چنگیز خان نامه ed. Par. 1841, p. 4 von Turk: „Die Türken nennen ihn Japhetsohn, d. i. Sohn Japhets," und später: „Japhetsohn war der älteste Sprössling Japhets, des Sohnes Noah."

2) Vgl. meine Grundzüge der Astronomie und Astrologie der Alten. Leipz. 1857. S. 75. 76.

mend ist auch die Karte der Climata bei Cazwini p. 8 angelegt. Es sind auf derselben in einem durch die vier Himmelsgegenden näher bezeichneten Kreise die 7 Climata mit ihren hauptsächlichsten Bewohnern angegeben. Das siebente ist das nördlichste, und in diesem stehen im äussersten Osten, östlich von den Bulgaren die Völkernamen Jaǵûǵ und Maǵûǵ verzeichnet, womit wiederum die Andeutung bei Sururi im Einklange steht, dass Alexander in's Land der Bulgaren gelangte, ehe er die Mauer gegen Gog und Magog errichtete.

Schliesslich muss noch besonders hervorgehoben werden, dass die Alten sich unter Gog und Magog nicht etwa kleinere Völkerschaften, sondern im Allgemeinen eine grosse, zahllose Volksmasse, vielleicht den Complex aller barbarischen und raubsüchtigen, ihnen weniger bekannten, sie von Norden und Nordosten her bedrohenden Horden vorstellten; schon Hieronymus sagt, Magog esse gentes Scythicas immanes et innumerabiles etc.; Johannes behauptet von ihnen, „ihre Zahl sei wie der Sand am Meer;" nach der oben angeführten Stelle aus dem 10. Capitel der Moschusgerüche rücken sie in einer so grossen Masse gegen Jerusalem vor, dass ihr Vortrab im Vorüberziehen einen See austrinkt, dass die Vögel keinen Platz zum Niedersitzen finden, ausser auf den Köpfen der Dahinziehenden, und dass durch ihre Pfeile eine undurchdringliche Scheidewand zwischen Sonne und Erde gebildet wird; und endlich nennt auch Cazwini (S. 416) sie zwei grosse Völker und berichtet S. 400 von Jaǵûǵ und Maǵûǵ, den Söhnen Japhet's: „Sie erzeugten viele Nachkommen und wurden zwei grosse Völker, deren Zahl nur Gott kennt," deren Zahl also den Menschen unbekannt und mit menschlichen Zahlen nicht auszudrücken ist.

Gog und Magog waren also, was Niemand bestreiten wird, nach allem bisher Gesagten und nach allen von uns gesammelten Angaben der verschiedensten Schriftsteller: die Völker nordöstlich von den Bulgaren, alle unbekannten wilden Völkerhorden nördlich vom schwarzen Meer, Kaukasus

und Kaspischen Meere bis zum äussersten Osten hin. Ebendahin versetzte aber auch das gesammte Alterthum die Skythen, wodurch wir zu der erstgenannten Angabe des Josephus und Hieronymus zurückgeführt werden.

3. Der Name.

Es würde nun gewiss eine höchst auffallende Erscheinung sein, wenn unter dem uns vorliegenden bedeutenden Materiale gelehrter archäologischer und geschichtlicher Forschungen sich nicht auch Versuche Früherer, die Völkernamen Gog und Magog, syr. Gug und Magug, arab. Jaǵûǵ und Maǵûǵ etymologisch zu erklären, oder wenigstens mit ähnlichen, vielleicht verwandten Völkernamen bei anderen Völkern und anderen Schriftstellern zu vergleichen und zu identificiren, vorfinden sollten. Es sind solche in der That gemacht worden, aber wir müssen dieselben fast ohne Ausnahme als misslungen oder wenigstens höchst unsicher bezeichnen, weil der Name aus den bekannten orientalischen Sprachen etymologisch nicht erklärt werden kann, und weil unter den anderwärts erwähnten Namen nördlicher und nordöstlicher Völker keine mit Gog und Magog entschieden stammverwandte Bezeichnung vorkommt. Am wenigsten unwahrscheinlich ist noch die Ansicht derer, welche unter ihnen die bekannten Saken und Massageten verstehen[1]. Denn Magog sind ja nach Josephus die Skythen; und Saken und Massageten sind skythische Völkerschaften, von denen die erstere in der kleinen Bucharei mit einigen angrenzenden Strichen der Kirgisen, in einem westlichen Stück der Wüste Kobi und in Kaschgar nebst Kleintibet, im heutigen chinesischen Turkestan wohnte, und letztere, die Massageten, von denen nach Cyrus nur noch der Name gehört wird, an die rechte Seite des Jaxartes und an die Ostseite

1) Schulthess, Paradies. S. 182.

des Aralsee's gesetzt werden[1]). Stimmen aber auch die Wohnsitze so ziemlich überein, so wird doch eine sprachliche Verwandtschaft zwischen Gog und Saken und Magog und Massageten höchst unwahrscheinlich. Denn in allen bisher angeführten Ueberlieferungen bilden die Grundlage des Namens zwei gleiche Consonanten (גג, جج); wie kamen die Griechen und besonders Herodot, bei welchem Saken und Massageten zuerst vorkommen, dazu, denselben fremden Laut durch vier verschiedene Lautzeichen σ, κ, σσ und γ auszudrücken, zumal da sie doch sonst den Gleichlaut nicht verschmähten, wie z. B. Namen wie *Γύγης*, *Κίκωνες*, *Καύκωνες* beweisen? Eher könnte man die Geten, nach Herodot IV, 93 die muthigsten und gerechtesten der Thrakier, mit den Massageten zusammenstellen, so dass die Geten die westlich, die Massageten die östlich vom Pontus Euxinus wohnenden Nordländer gewesen wären. — Noch viel weniger Berücksichtigung verdient die Ansicht derer, welche auf die eine falsche, offenbar durch ein Schreibversehen entstandene Form *Γώϑ* (für *Γώγ*) im Cod. C. bei Pseudo-Callisthenes gestützt, an die Gothen gedacht haben. Dieser Ansicht steht die in allen übrigen Urkunden und bei allen orientalischen Völkern richtige Schreibart Gog entgegen. Wenn endlich Michaelis „den in der mittleren persischen Geschichte erwähnten Kak oder Kakan (خاقان), welcher aus Norden her in Persien einfiel," mit Gog combiniren will, so erregt diese seine Vermuthung das gerechte Bedenken, dass Kakan (besser Châkân) gar kein Eigenname, sondern vielmehr ein Fürstentitel ist, welcher Grossherrscher bedeutet, und als solcher von vielen mongolischen und persischen Fürsten geführt wurde. Es müsste daher, um Michaelis' Meinung zu rechtfertigen, zuerst der Beweis geliefert werden, dass auch Gog oder Magog ursprünglich nichts weiter als ein allgemeiner Ehrentitel gewesen sei[2]).

---

1) Herod. I, 201. 215; III, 93; VII, 64. Vgl. Handbuch der alten classischen Geographie von Kärcher. S. 489. 490.

2) Auch nach Kiepert (Auszug aus dem Monatsbericht der Königl.

Wollen wir nun die hier angeregte und bisher noch ungelöste Frage zu einem einigermassen befriedigenden Abschlusse bringen, so haben wir wieder von vorn zu beginnen, und hier bieten uns die ältesten Urkunden (die Völkertafel und Ezechiel) als älteste und ursprünglichste Formen die beiden Namen Gog und Magog. In den semitischen Dialekten haben diese beiden Namen keine etymologische Bedeutung, sie können also nicht vom Verf. der Genesis und dem Prophet Ezechiel gebildet, sondern müssen denselben von Aussen zugekommen sein. Was aber die Formen selbst betrifft, so sind sie beide verwandt und eines Stammes, indem das Ma in Magog wie in vielen anderen zusammengesetzten Wörtern der hebräischen Sprache (vgl. kopt. ⲙⲁ locus) den Ort, den Aufenthaltsort bezeichnet[1]), so dass Magog nichts weiter, als „Land des Volkes Gog" bedeutet. Dem widerspricht auch nicht die spätere arabische Doppelform ياجوج وماجوج für Gog, da ganz ähnlich جين وماجين, Dschin und Madschin für Sina vorkommt[2]). Wir haben es daher nur mit einem Volksnamen Gog und dem entsprechenden Landesnamen Magog zu thun, aus welchen, wie schon oben historisch nachgewiesen worden, erst die spätere Zeit zwei verschiedene Völkernamen bildete; und auf

---

Akad. der Wissenschaften zu Berlin, 14. Febr. 1859. S. 207. 208) wohnte Magog im äussersten Norden der dem Verfasser der Völkertafel bekannten Welt, zwischen Gomer und Madai; nur versetzt dieser Gelehrte, den Kreis der damaligen geographischen Kenntnisse überhaupt enger ziehend, die Wohnsitze jener nördlichen Völkerschaften südlich vom Kaukasus in den nördlichen Theil von Klein-Asien, wo wir jedoch, wie unsre ganze Untersuchung gezeigt hat und zeigen wird, Magog nicht suchen dürfen, zumal da die von Kiepert vorgeschlagene Vergleichung von Magog mit Matiane, dem altpersischen Mačija, dem Maka der Inschriften wohl gerechte etymologische Bedenken erregen dürfte.

1) מָאוֹר, מָבוֹא, מָגוֹר, chald. מְדוֹר, מָחוֹז (حَوْز) מָכוֹן u. s. w.

2) Nach Einigen hängt die Sylbe Ma in Magog mit dem sanscr. mah gross zusammen.

den Namen Gog allein wird sich zunächst unsre Untersuchung beschränken dürfen.

Von Aussen also war der Name zu den Israeliten gekommen, und es ist die erste Frage, ob derselbe etwa in anderen gleichzeitigen schriftlichen Documenten aufzufinden sei. Die einzigen noch gut erhaltenen und uns zugänglichen gleichzeitigen geographischen Urkunden sind nun die altägyptischen Denkmäler, auf welchen sehr häufig die Namen der von den Pharaonen unterworfenen oder auch nur vorübergehend besiegten Völker und Länder hieroglyphisch verzeichnet stehen. Aber obgleich diese Volksnamen sehr leicht deshalb zu erkennen sind, weil sie durch ein besonderes Determinativzeichen als solche bezeichnet sind, so hat man unter den von Aegypten nördlich wohnenden Völkern zwar Namen wie Pers (Persien), Naharina (Mesopotamien), Hrome (Rom) u. A., aber leider bis auf den heutigen Tag kein Gog oder etwas nur dem Aehnliches auffinden können. Dies kann und wird bei genauerer Ueberlegung auch gar nicht auffallen, da selbst die fabelhaften Culturzüge des Osiris sich zwar bis nach Makedonien und Thrakien erstreckt haben sollen, aber wohl schwerlich den Kaukasus überschritten, und da des Sesostris angebliches Vordringen bis zu den Skythen und Thraken ohne Zweifel nur eine griechische Ausschmückung der ägyptischen Sesostrissage, und bis heute wohl noch von keinem Geschichtsforscher für Wahrheit gehalten worden ist. Mit einem Worte, die ägyptischen Eroberer, mögen sie auch mehrmals die nächstgelegenen Länder Asiens mit ihren Heeren überfluthet haben, drangen doch nie so weit nach Norden vor, um von einem Volke Gog Kunde erhalten und den Namen desselben als den eines von ihnen besiegten und unterjochten auf ihren Denkmälern verewigen zu können.

Da nun aber die orientalischen Schriftsteller, wie schon erwähnt worden, ihre Namen für jene fabelhaften nördlichen Völkerschaften nur den biblischen nachgebildet haben, ohne von ihnen und ihres Namens Ursprung selbst mehr Gewisses

als die Bibel erzählen zu können, so müssen wir schliesslich unsre letzte Zuflucht zu den ältesten griechischen Urkunden nehmen und in diesen nach Namen mit einem doppelten Gaumenlaut suchen, wobei der doppelte K-Laut nicht ausgeschlossen werden darf, da im Griechischen häufig das orientalische ג oder ج in *K* überging, was durch das eine Beispiel von גָּמָל, arab. جمل, kopt. ϫⲁⲙⲟⲩⲗ, sanskr. kraméla, griech. *κάμηλος* Kamel bewiesen werden mag.[1])

Bei Homer kommen folgende scheinbar berücksichtigenswerthe Namen vor: *Γίγαντες*, *Γυγαία λίμνη*, *Κίκονες*, *Καύκωνες*, *Κύκλωπες*, *Κώκυτος*. Scheiden wir von diesen gleich diejenigen aus, welche griechischen Ursprungs, also nicht von Aussen gekommen sind, wie *Κύκλωπες* Rundäugige, *Κώκυτος* Heulstrom, sowie auch die, welche wegen ihrer geographischen Lage nicht hierher gezogen werden dürfen, z. B. *Γυγαία λίμνη* in Lydien am Berge Tmolus und die Giganten in der Nähe von Thrinakia oder vielleicht auch in Epirus, welche ausserdem auch schon zu Homer's Zeit wegen ihrer Missethaten von Zeus vertilgt waren (Odyss. VII, 59), so bleiben nur die *Κίκωνες* und die *Καύκωνες* übrig. Die Kikonen sind allerdings wohl die nördlichste Völkerschaft, zu welcher Odysseus auf seinen Irrfahrten verschlagen wurde, aber sie wohnten doch am ägäischen Meer, und das Alterthum versetzte sie nach Thrake an die südliche Küste von Ismaros bis an den Lissos, so dass wir sie mit der Alexandermauer im Kaukasus unmöglich in Verbindung setzen können[2]). Ausserdem würde der hellere I-Laut in *Κίκονες* eine Vergleichung und Identificirung mit Gog weniger begünstigen. Für eine solche wäre der Form nach am Geeignetsten der letzte Homerische Volksname *Καύκωνες*. Homer kennt zwei Völkerschaften dieses Namens, eine nicht helle-

---

1) Vgl. auch: כֶּבֶד, catena, Kette; גָּלַל, *κέλλω*, *κέλλω*, *κυλίω*, *κυλίνδω*, kullern; גֹּמֶר, *Κιμμέριοι*; גֵּרָה, *κεράτιον*; גּוֹרָל, *κλῆρος*; kopt. ϫⲁϫⲓ, *κακός* u. a.

2) Il. II, 846. Od. IX, 39. Herod. VII, 59. 108. 110.

nische, welche in Klein-Asien in Bithynien (also nicht nördlich, sondern südlich vom schwarzen Meere) wohnte, den Paphlagoniern benachbart und zu Strabo's Zeit verschwunden war; und eine andre in Elis und Triphylien, welche Einige für Ueberreste der alten Pelasger hielten, und welche später zum Theil nach Asien wanderte[1]). Man sieht, auch diese beiden Völkerschaften passen nicht für Gog und Magóg, und wenn somit Homer keinen Anhaltspunkt bietet, so darf dies wiederum nicht auffallen, da er zwar die Thraken als Hülfsvölker der Troer kannte, Alles aber, was nördlich und nordöstlich von ihnen lag, ihm noch unbekannt geblieben war.

Mehr dürften wir schon von Herodot erwarten, welcher Skythen und Skythische Völkerschaften mehrfach erwähnt. Aber auch bei ihm findet sich ausser den eben besprochenen Namen bei Homer und ausser den schon erwähnten Saken und Massageten Nichts von Bedeutung. Er nennt unter den dem persischem Reiche unterworfenen nördlichen Völkerschaften (III, 92. 93) auch die Saken und Kaspier, also Anwohner des Kaspischen Meeres; was aber nördlich vom Kaukasus lag, war der Herrschaft der Perser nicht mehr unterworfen (III, 97); als die Skythen einfielen, liessen sie den Kaukasus zur Rechten, sie zogen also durch den Kaspischen Engpass, durch die später verschlossenen Kaspischen Thore (I, 104). Einen ungefähr mit Gog übereinstimmenden Namen einer Skythischen Völkerschaft führt Herodot nicht an. Aber auch bei allen übrigen alten Schriftstellern findet sich nichts dem Gog und Magog Entsprechendes; Skythen, Massageten, Hunnen, Alanen und andere Namen treten an ihre Stelle; und, um kurz zu sein, ausser in der Bibel und in den Quellen, welche unmittelbar aus derselben geschöpft haben, haben sich diese beiden fabelhaften und unerklärten Namen nirgend sonst erhalten, als an dem Orte, von welchem sie auch wahrscheinlich ursprünglich ausgegangen sind — im Kaukasus selbst.

1) Il. X, 429; XX, 329; Od. III, 366; Herod. I, 147. IV, 148; Strab VIII, p. 345; Mannert, VIII, S. 525.

Der Kaiserl. Russische Collegienrath Dr. Jacob Reineggs, welcher zu fünf verschiedenen Malen den Kaukasus bereiste, im J. 1793 zu Petersburg starb, und dessen interessante Beschreibung des Kaukasus nach seinem Tode dem Druck übergeben wurde[1]), berichtet Th. II, S. 79 (und zwar, was um so wichtiger ist und wodurch sein Bericht um so glaubwürdiger und vorurtheilsfreier wird: ohne dabei im Geringsten an Gog oder Magog zu denken): „Auch die Mittelgebirge des Kaukasus sind bis auf den höchsten Gipfel, wo sie nur irgend einen Zugang erlauben, mit einzelnen Wohnungen des Volks Thiulet besetzt, welches seine Berge Ghef oder Gogh, die höchsten nördlich liegenden Haupt-Gebirge aber Moghef oder Mugogh nennt.“ Hier also haben wir Gog und Magog in den Formen Gogh und Mugogh wiedergefunden; und ganz ähnlich nennt Edrisi das grösste Gebirge der bewohnten Erde El-Kiam (Kam oder Kaf, Gef, Ghog und Magog)[2]). Gog oder Gogh war also Name des ganzen oder eines Theiles des Kaukasusgebirges, und was kann mehr überraschen, als wenn wir an einer anderen Stelle (I, S. 216), an welcher Reineggs eine Anzahl von Wörtern aus der Sprache der in den Westgehängen des Kaukasus wohnenden Ossi oder Osseten mitgetheilt hat, lernen, dass in derselben Ghogh Berg bedeutet? Gog waren also die Bergbewohner, und Magog nach unserer früher gegebenen Erklärung von Ma entweder das Land der Bergbewohner oder der grosse Gog, d. i., wie in der Sprache des Volkes Thiulet, die Bewohner des höchsten Gebirges.

Aber, könnte man einwenden, Gog und Magog waren ja nach den oben angeführten Zeugnissen nicht die Bewohner eines kleinen Gebirgslandes; sondern gleichbedeutend mit

---

1) Dr. Jacob Reineggs, Allgemeine historisch-topographische Beschreibung des Kaukasus. Aus dessen nachgelassenen Papieren gesammelt und herausgegeben von Friedrich Enoch Schröder. II. Th. Petersb. 1796. 1797. 8.

2) Ritter's Erdkunde. VIII. S. 553.

den Skythen umfassten sie alle jene wilden, eroberungssüchtigen Völkerschaften, welche im Norden des Kaukasus wohnend den südlicheren Culturländern sich furchtbar machten. Auch hier ist die Antwort und eine genügende Erklärung nicht schwer zu finden. Es ist nämlich ein schon von Früheren[1]) beobachtetes und erwiesenes wichtiges Moment der Bildung von Völker- und Ländernamen bei fremden Stämmen (welches man fast als ein Gesetz aufstellen könnte), „dass ganze Völker und Länder von fremden Völkern nach dem Namen des einem fremden Volke nächsten Stammes oder der zunächst liegenden Provinz benannt werden.“ Dies beweisen z. B. die *Γραικοὶ* und *Ἰάονες*, nach denen die Hellenen überhaupt von den abendländischen Völkern den Namen Graeci, von den Orientalen den der Jonier erhalten haben. Ebenso nannten die Semiten Aegypten Mizraim oder Mizra, mit welchem Namen, wie Reinisch a. a. O. in den Sitzungsberichten der Akad. zu Wien wahrscheinlich zu machen sucht, von den Aegyptern selbst nur der den Semiten nächstliegende Landstrich Gosen (Mesra, Rames, Ramesses) bezeichnet wurde. In ähnlicher Weise denken wir, wenn von der Türkei die Rede ist, wohl zuerst nur allein an den uns zunächst liegenden europäischen Theil des grossen türkischen Reiches, und der heutige Araber nennt Europa und jeden Europäer Frendsch nach den Franken, mit denen seine Vorfahren zuerst und am meisten in Berührung gekommen waren. Ganz dasselbe Schicksal hat offenbar das alte Ghogh gehabt. Der Verfasser der Völkertafel hörte Gog, d. i. Berg, Bergvolk, Bergland als Bezeichnung eines nördlichen Volkes oder Landstriches; weiter nach Norden hinauf reichte weder seine eigene noch der Späteren Kenntniss, und so wurden Gog und Magog, ursprünglich nur die Bergvölker des Kaukasus, sowohl für ihn als auch für spätere Schriftsteller bis in die

1) Vgl. Sitzungsberichte der Phil. Histor. Classe der Kais. Akad. d. Wissensch. z. Wien. XXX. B. S. 382 ff.

christliche Zeit hinein, die Repräsentanten aller nördlichen unbekannten, nur bisweilen hereinbrechenden und sich dem persischen Reiche furchtbar machenden Barbaren, aller Kaukasier und Transkaukasier bis nach dem fernsten Norden und Nordosten hin.

Aber wir dürfen noch einen Schritt weiter gehen. Der alte Gog hat sich, wenn auch bisher unerkannt, dennoch auch in unsrer wissenschaftlichen Geographie von Herodot bis in die neueste Zeit erhalten, und zwar in dem etymologisch sonst nicht erklärbaren Namen des Kaukasus selbst[1]). Trennen wir in dem schon bei Herodot vielfach vorkommenden *Καυκάσιον οὖρος* das offenbar mit der schon bei Herodot stets der Europa gegenübergestellten *Ἀσίη* zusammenhängende *ἄσιον* von dem Uebrigen, so bleibt *Καυκ*, und Kaukasus ist durch „der asiatische Kauk" (Gog) oder „das asiatische Hochgebirge" zu übersetzen. Einer Identificirung von Kauk und Gog stehen auch keine[2]) sprachlichen Schwierigkeiten oder Bedenken entgegen; der Uebergang des orientalischen G in das occidentalische K ist schon oben besprochen worden; es bliebe also nur die Verwandtschaft zwischen dem o und au zu erweisen. Aber es wechseln nicht nur o und au bisweilen in gleichbedeutenden Wörtern derselben Sprache, wie z. B. lautus und lotus, saurix und sorix, rauh und roh; sondern es ist auch oft in demselben Worte in verschiedenen Sprachen der eine dieser Laute an die Stelle des andern getreten, z. B. מוֹת = ܡܰܘܬܳܐ, יוֹם = ܝܰܘܡܳܐ, מוֹשֵׁל = Mauschel, causa = chose, laurus = Lorbeer, Maurus = Mohr u. s. w. — Gog und Kauk

1) Die erste Ahnung eines solchen Zusammenhanges findet sich bei Hasse (Entdeckungen I, 13 ff.).

2) Wenn Plinius (hist. nat. VI, 19 ed. Bip.) sagt, die Skythen hätten den Kaukasus Groukasus genannt, so beweist dies nur, dass dem Ohre des Plinius das skythische Gh und das orientalische G härter klang, als dass er es durch ein einfaches G wiedergeben zu dürfen glaubte, weshalb er es durch Gr umschrieb. Vgl. גָּמָל, sanskr. kraméla, Kamel.

können also sehr gut ihren Ursprung derselben Quelle verdanken; und mehr konnte und sollte hier auf einem so schwierigen Felde auch nicht nachgewiesen werden.

Kehren wir nun, um Nichts unberücksichtigt gelassen zu haben, noch einmal zu jener ofterwähnten Alexandermauer zurück! Den oben mitgetheilten Zeugnissen Gmelin's und Ker-Porter's gegenüber sucht Reineggs, welcher den Kaukasus nach allen Richtungen hin bereiste, die ehemalige Existenz einer von Menschenhänden erbauten Schutzwehr, welche vom Kaspischen bis an das Schwarze Meer gereicht habe, in Zweifel zu ziehen. Er berichtet zwar I, S. 120 von einer einzelnen starken Mauer, welche fast ein Werst lang von der Festung Derbend nach Westen über das höchste und ohnehin unzugängliche Gebirge fortlaufe; doch fügt er sogleich hinzu, es seien keine Spuren zu finden, dass dieselbe weiter westwärts fortgezogen gewesen wäre, obgleich noch viele Leute jener Gegend die Fremden mit dieser Nachricht hintergingen und das Dasein einer solchen Mauer noch jetzt für wirklich angäben. Er selbst belehrte sich durch Ersteigung des Gebirges eines Besseren; und so wird wohl auch Ker-Porter, ohne sich selbst durch eigene Anschauung zu überzeugen, durch die prahlsüchtigen Eingeborenen getäuscht worden sein. Dagegen rühmt Reineggs die Mauern und Befestigungswerke der uralten Festung Derbend selbst, welche auf der östlichen Seite des Kaukasus auf einem breiten abhängigen Gebirgsrücken erbaut ist. Die Mauern (ein kühnes Werk des Baumeisters!), sagt er, erheben sich aus dem Meere, und laufen eine geraume Strecke auf dem nassen Felsengrunde desselben fort, ehe sie das trockene Land erreichen, von wo sie westlich, in abwechselnder Dicke über ein steil und beinahe abhängiges, hohes Gebirge fortlaufen und an dessen Gipfel sich mit anderen Mauern vereinigen, woselbst die eigentliche Festung Derbend's ist, die Nariun-Kaläsi heisst. Ferner berichtet

Ebenderselbe S. 122, ein einziges grosses altes eisernes Thor erlaube jetzt nur von der Nord- und von der Südseite den Eingang durch beide Mauern, und daher sei wohl die Benennung dieser Gegend Porta ferrea entstanden. Sollte hiermit nicht das Alexanderthor, der eherne Wall Dhulkarnain's gefunden sein, welchen schon Josephus eherne Thore (πύλαι σιδηραί), Hieronymus Alexandri claustra, Hegesippus „portam ferream, quam Magnus Alexander praerupti montis imposuit jugo,“ Procopius ebenfalls Thore Alexander's (πύλας τε ἐτεκτήνατο), Pseudo-Callisthenes und Fredegarius „die ehernen Kaspischen Thore (Portas Caspias, quas Alexander Magnus Macedo super mare Caspium aereas fieri et serrari jusserat) nennen? Gewiss! Zumal da noch andere wesentliche Gründe hinzukommen, welche diese Vermuthung bestätigen. Denn der Name der Festung Derbend bedeutet in der persischen Sprache gleichfalls nichts weiter als „verschlossenes Thor,“ und in einem Fragment der Geschichte von Derbend (Derbend-Name) ist die alte Sage von der Erbauung jener Befestigungen mitgetheilt[1]). Die Derbendische Geschichte kennt (vgl. Reineggs I, S. 115 ff.) zwei Helden des Alterthums unter dem Namen Alexander, einen Iskender-Rumi (den griechischen Alexander) und einen Iskender-Dhulkarnain (d. i. Alexander Zweihorn oder Beherrscher zweier Welttheile). Dieser Letztere soll Derbend an den Ufern des Kaspischen Meeres gegründet haben, indem der ihn besuchende Engel Gabriel selbst mit einem Lichtstrahle ihm den geeigneten Ort dazu bezeichnete. Dhulkarnain begründete das Werk; Kekubad, König von Persien, vollendete es. So werden wir wieder auf den Dhulkarnain des Koran zurück-

---

1) Diese Geschichte von Derbend, welche aus dem fünften Jahrhunderte Muhameds stammen soll, wurde von Reineggs an Ort und Stelle abgeschrieben, und diese Abschrift befindet sich nach seiner Angabe I, S. 32 in dem „Königl. akademischen Museum“ zu Göttingen, d. h. auf der Königl. Universitätsbibliothek daselbst, wo der Verf. dieselbe selbst nachgesehen und mit Reineggs Angaben verglichen hat.

geführt, und es unterliegt daher nicht dem geringsten Zweifel, dass die Bewohner des Kaukasus selbst unter den ehernen Mauern und Thoren des Koranhelden den festen Platz Derbend und die gegen die nördlich wohnenden barbarischen Völker errichteten Befestigungen in der Umgegend verstanden. Jetzt hat Derbend eine russische Besatzung. Schon im Jahre 1722 hatten es die Russen den Persern entrissen und es auch im Frieden von 1723 behalten. Erst dreizehn Jahre später gaben sie es wieder an Persien zurück, bis es 1806 abermals von Russland weggenommen und durch Alexander I. dem russischen Kaukasien einverleibt wurde.

So hat die Prophezeihung des Johannes sich zum Theil schon erfüllt. Gog und Magog, d. i. Mongolen, Araber, Türken, Perser und Russen sind aneinandergerathen (Joh. XX, 8: *συναγαγεῖν αὐτοὺς εἰς τὸν πόλεμον*), haben um die ehernen Thore blutige Kriege geführt und sie abwechselnd in ihre Gewalt gebracht. Rôsch, der einstige Bundesgenosse Gog's bei Ezechiel hat sie endlich gesprengt und dringt immer weiter gegen Süden vor. Das uralte gegen die nördlichen Völker errichtete Bollwerk ist gefallen, das einst geschlossene Thor ist den nördlichen Barbaren eröffnet.

XIV.

Zur Kritik der Septuaginta.

Von

Dr. ph. Egli, Privatdocenten d. Theol. in Zürich.

Sind die Hermeneuten des Pentateuch und des Buches Josua identisch?

(Fortsetzung und Schluss.)

Nachdem wir uns so den Rücken gesichert, fassen wir von Neuem das vorgesteckte Ziel in's Auge und gehen ohne Zögern zur Beantwortung unserer Frage über. Nach Allem, was bisher gesagt worden, wird man sich nicht wundern, wenn ich von vorn herein den Satz aufstelle:

Die alexandrinischen Uebersetzer des Pentateuch sind von denjenigen des Buches Josua ganz und gar verschieden.

Und hier bringen wir innere und äussere Gründe zum Beweise dieser These vor; Letztere können dieselbe nur wahrscheinlich machen, Erstere aber gewiss. Diesen werden wir daher unsere Aufmerksamkeit vorzüglich zuwenden, da mit jenen genug ausgerichtet sein wird, wenn sie auch nur das directe Gegentheil unseres Themas als durchaus grundlos und irrig darstellen.

A. Aeussere Gründe.

1. Es drängt sich hier vor Allem uns die Frage auf, was denn die eigentliche Veranlassung der alexandrinischen Version gewesen sein möge. Schwerlich die Laune eines Bibliothekars, dessen Hauptbestreben dahin ging, seine theuren

Schränke mit seltenen, ausländischen Rollen auszufüllen[1]); sondern weit eher das Bedürfniss jener Tausende von Juden, welche, losgerissen vom Lande ihrer Väter, zähe festhaltend an den durch das Alter ehrwürdigen Gesetzen und Einrichtungen, sich nach einer möglichst treuen Uebertragung der Thora in diejenige Sprache umsahen, welche ihre alte, heilige, in der die Satzungen ihrer Vorfahren niedergelegt worden, zugleich mit der Nationalität verdrängt hatte[2]). Gerne wollten wir der Ansicht von Hug beitreten[3]), wenn er den Ptolemaeus und seine Rathgeber in der Absicht den Auftrag zur Dollmetschung des Pentateuch ertheilen lässt, damit sie mit den Institutionen desjenigen Volkes bekannt würden, welches von allen andern, unter Philadelphi Scepter vereinigten, Nationen, seinem ganzen Wesen nach verschieden war, wenn nur die Beschaffenheit der Version selbst einer solchen Behauptung nicht jegliche Stütze entzöge! Für einen ägyptischen König kann die Uebersetzung durchaus nicht bestimmt gewesen sein; denn es kommen in derselben Ausdrücke vor, wie *γειώρας* für גר (z. B. Ex. 12, 19); *σάββατα* für שבת (z. B. Ex. 31, 14); *εἶν* für הין (z. B. Ezech. 4, 11); *πάσχα* für פסח (z. B. Deut. 16, 1. 2); *ἀβαμά* für הבמה (Ez. 20, 29); *Χαβραθά* (für כברתה Gen. 48, 7); und diese konnte ein ausländischer König — oder redete Ptolemaeus zwei und zwanzig Sprachen wie Mithridates? — unmöglich verstehen.

1) Wie Pseudo Aristeas glauben machen will, wenn er sagt: *Κατασταθεὶς ἐπὶ τῆς τοῦ βασιλέως βιβλιοθήκης Δημήτριος ὁ Φαληρεὺς, ἐχρηματίσθη πολλὰ διάφορα πρὸς τό συναγαγεῖν, εἰ δυνατὸν, ἅπαντα τὰ κατὰ τὴν οἰκουμένην βιβλία;* die zwanzig Myriaden Bücher will er in Kurzem auf 50 bringen. Hody p. 2.

2) „Obsolescente nimirum apud eos Hebraica lingua et Scripturis a majore illorum parte tum minus intellectis,“ Hody p. 99; vgl. überhaupt id. l. l. p. 97—110. Dass die Version auf Ptolemaei Befehl angefertigt worden sei, ist ebenso unwahrscheinlich, als die Behauptung der Maroniten, einige Bücher — nämlich nur die damals schon vorhandenen, es waren ihrer wenig genug — seien auf Befehl Salomo's übersetzt worden, den sein Freund Hiram hierzu bewogen habe. Hody p. 173.

3) In der oben angeführten Schrift p. 12.

Vielmehr sollte die Uebersetzung dem Bedürfnisse des Volkes entgegenkommen, und sie ging aus den Händen von Männern hervor, denen das Wohl ihrer Compatrioten am Herzen lag. Ja! Wir glauben uns zu der Annahme berechtigt, dass die Dollmetscher so wenig auf Philadelphi Geheiss die Bücher des Kanons übersetzt haben, als Luther auf Antrieb Friedrich's des Weisen. Beide Theile hatten einen höhern Zweck im Auge und sie wurden vom Zeitgeiste hierzu angetrieben, welcher noch jedesmal zu seinen Zwecken die Mittel gefunden.

War aber das Bedürfniss die Haupttriebfeder zu jener Arbeit, so ist ohnehin klar und wird auch von Niemandem bestritten, dass der Pentateuch, das Gesetz, zuerst übersetzt worden ist. Ist es aber wahrscheinlich, dass nach der Uebertragung jenes wichtigsten Theiles des A. T.[1]) sogleich zu den übrigen Schriften übergegangen und so der ganze Kanon uno tenore gedollmetscht worden sei? Wir glauben es nicht. Das hauptsächlichste Bedürfniss war jetzt befriedigt, da die תורה als *Νόμος* allen Juden zugänglich geworden. Auch fänden sich ohne Zweifel, wären die LXX alsbald in ihrer Arbeit fortgefahren, sichere Spuren hiervon in jener alten Sage, welche, wie oben schon bemerkt worden, nur von einer Dollmetschung des Pentateuch weiss. Es mögen daher Jahre verflossen sein, bis die Arbeit wiederum aufgenommen wurde; und wenn auch Letzteres geschah, so ist damit noch keineswegs gesagt, dass das Buch Josua das Erste gewesen

---

1) Nämlich für die Juden. Ihnen war die Thora die kleine Bibel, wie man späterhin das Buch der Psalmen nicht unpassend genannt hat. Hody p. 176: „Habebantur libri Mosaici fere semper ab aliis seorsim ac separatim. Reperitur hodie Pentateuchus seorsim ab aliis libris Arabice, Persica, Syriace, Coptice, Hebraice quoque passim in Judaeorum synagogis et in nostris Bibliothecis.“ Onkelos übersetzte nur den Pentateuch, und von diesem allein giebt es zwei chaldäische Paraphrasen, zwei arabische Uebersetzungen. Bis auf Antiochus Epiphanes wurde nur dieser, bis auf Ptolemaeus Philometor nur dieser (griechisch) in den Synagogen der Juden vorgelesen; m. s. Hody, p. 175. 179.

sei, an welches nach dem Pentateuch die Reihe kam[1]). Somit hätten wir einen ersten Anhaltepunkt für unsere Behauptung gewonnen.

2. „Aber die Dollmetscher des Pentateuch können gleichwohl die Nämlichen gewesen sein, welche auch das Buch Josua übersetzt haben; vielleicht war das Erstere eine Schöpfung des gereiften Mannesalters, Letzteres eine Arbeit der Greise." Eine solche Ansicht erinnert an jene Behauptung früherer Zeiten, dass der ganze Pentateuch von Moses verfasst sei, und zwar das Deuteronomium erst im spätern Alter des Gesetzgebers, da hier die Stimme am Rande des Grabes ertöne. So werden wir zu der neuen Frage hingeführt, welche Schrift wohl nach dem Pentateuch zuerst gedollmetscht worden sein möge; und wenn man die jetzige Stellung des Buches Josua im Kanon, wenn man den innern Zusammenhang dieser Schrift mit dem Deuteronomium insbesondere, wie mit den übrigen Theilen der Thora im Allgemeinen erwägt, so könnte man in der That versucht werden, das Buch Josua als dasjenige zu bezeichnen, welches die Aufmerksamkeit der Hermeneuten zunächst nach dem Pentateuch auf sich gezogen habe. Indessen lagen die נביאים den LXX nicht in der gleichen Ordnung vor, wie wir sie heutzutage in der Bibel finden, was schon die Stellung des Büchleins Ruth im Kanon der Hermeneuten beweist; Philo muss das Buch der Richter gar nicht griechisch gekannt haben, wenigstens citirt er dasselbe nicht, wie Psalmen und Hiob, nach den LXX, während doch jetzt die *Κριταί* gerade auf *Ἰησους Ναυῆ* folgen, und so können wir keineswegs von vorne herein wissen, welches Buch gleich nach dem Pentateuch gedollmetscht worden sei. Ja! Ich glaube,

---

1) Dass nach dem Pentateuch die נביאים, dann die כתובים gedollmetscht worden seien, vermuthet ohne Grund Johannes Croius (bei Hody p. 190). Das wäre die plane, natürliche Reihenfolge in der hebräischen Bibel; aber wie ganz verschieden folgen nicht die Bücher in der alexandrinischen Uebersetzung auf einander!

wie sonderbar es auch klingen mag, das Buch Esther sei es gewesen, welches nach dem „Gesetz" vor Andern aus Auge und Sinn der Hermeneuten auf sich gezogen! Von unserer Werthung der A.T.lichen Schriften müssen wir eben gänzlich absehen und uns in den Geist jener Zeit zurückversetzen, deren Kind die Version war. Nicht der erschütternde Ernst eines Jesaja, wenn er voll heiligen Geistes wider die Verdorbenheit donnert einer unheiligen Zeit; nicht die Farbenpracht, nicht die Tiefe der Gedanken, welche wir am Buche Hiob bewundern; nicht der erhabene Schwung davidischer Hymnen: das Alles nicht galt in den Augen des damaligen Rabbinismus, sondern solche Schriften wurden am meisten gelesen, in denen so recht con amore geschildert wurde, wie bitter sich ihre Vorfahren an den Feinden gerächt. Zu diesen gehörte vor Allem aus das Buch Esther; in ihm beurkundet sich jene feindselige Gesinnung den fremden Nationen gegenüber, jene exclusive Denkart, welche das israelitische Volk von jeher mit aller Welt in Conflict gebracht hat. Desswegen wurde dasselbe von den Rabbinen am meisten geschätzt; solchen für alles Edle abgestumpften Naturen[1]) behagte der Geist, welcher aus jedem Blatte jener Schrift uns entgegen tritt und darum glaubten sie: Omnes libros Propheticos et Hagiographos abolitum iri in diebus Messiae, excepto libro Esther, quem aeque stabilem esse atque Pentateuchum[2]). Wenn aber das Buch Esther in gleichem Ansehn stand wie die Thora und nebst diesem allen andern Schriften des A. T. vorgezogen wurde, so glauben wir uns zu der Annahme berechtigt, dasselbe sei auch, nachdem man wieder zu dollmetschen begonnen, zuerst übersetzt worden; denn sicher

1) Wem dieser Ausdruck zu hart erscheint, der gedenke der Puncta extraordinaria über וישקהו Gen. 33, 4; er staune darüber, dass die Masorethen, oder wer immer dort seine ungesegnete Kritik geübt, nicht begreifen konnten, dass Esau den Jacob geküsst haben solle. Verwandelten doch Spätere das ק in כ, als habe Jacob den Esau gebissen!

2) Bei Hody op. l. p. 190.

hat man sich beeilt, eine Schrift so rasch als möglich zu verbreiten, welche so gerne gelesen und immer wieder gelesen wurde. Uebertragen aber wurde das Buch Esther erst unter der Regierung des Ptolemaeus Philometor (wie aus dem Zusatze der LXX am Schlusse jener Schrift hervorgeht[1])), woraus von selbst folgen würde, dass die Dollmetschung des Buches Josua, fand sie auch gleich nach derjenigen von Esther statt, in eine weit spätere Zeit herabgesetzt werden müsse, d. h. in eine solche, wo die Dollmetscher des Pentateuch geraume Zeit bereits todt waren.

3. Dass das Buch Josua verhältnissmässig spät gedollmetscht worden sei — hierfür spricht noch ein weiterer Grund, welcher, obgleich er eigentlich in die Kategorie der innern, dem Buche selbst entnommenen, angehört, dennoch hier seine Stelle finden mag, da die Uebrigen anderer Natur sind, und er zu jenen innern Gründen einen passenden Uebergang bildet. In der Stelle Jos. 8, 18 — v. 26 fehlt im Cod. Vat. — wird nämlich כידון durch *γαισός* übersetzt, welches ohne Zweifel ein gallisches Wort ist. Hody hat aber ausführlich bewiesen[2]), dass die Gallier nicht vor dem Regie-

---

1) *Ἔτους τετάρτου βασιλεύοντος Πτολεμαίου καὶ Κλεοπάτρας εἰςήνεγκε Δοσίθεος, ὃς ἔφη εἶναι ἱερεὺς καὶ Λευΐτης, καὶ Πτολεμαῖος ὁ υἱὸς αὐτοῦ, τὴν προκειμένην ἐπιστολὴν τῶν Φρουραί, ἣν ἔφασαν εἶναι καὶ ἡρμηνευκέναι Λυσίμαχον Πτολεμαίου, τὸν ἐν Ἱερουσαλήμ.* Dass die Uebersetzer Gelehrte, Rabbinen, gewesen seien, ist von vorne herein wahrscheinlich; denn nur Solche verstanden die althebräische Sprache, die Archaismen des Pentateuch. Josephus Gorionides macht sie zu Priestern (Hody p. 129); Theodoret nennt sie *πρεσβύτεροι* (Hody p. 92), Johannes Malala *διδάσκαλοι* (Hody p. 93), der arabische Schriftsteller Georg Homaedides (Hody p. 95) Seniores et sapientia insigues.

2) Hody p. 178—187. Ihm tritt Eichhorn bei (Einl. in's A. T. 4. Aufl. 1823. I. p. 464), Frankel (op. l. p. 65 Anm. e) wendet dagegen ein, der Uebersetzer habe dort, das hebräische Wort, כידון, beibehaltend, *χαιδών* oder *χειδών* geschrieben, woraus ein späterer Abschreiber, durch Aehnlichkeit des Lautes verleitet, *γαισός* gemacht habe. Aber abgesehen davon, dass anderwärts für כידון griechische Ausdrücke, wenn auch nicht immer die Richtigen (Hi. 39, 23 *μάχαιρα*; 41, 20 *πυρφόρος* — wo wahrscheinlich קיטור gelesen wurde — 1 Sam.

rungsantritt des Ptolemaeus Philadelphus mit Griechenland in Berührung gekommen seien, und also erst von jenen Zeiten an die gallische Benennung einer Kriegswaffe im alexandrinisch-griechischem Sprachidiom das Bürgerrecht habe erlangen können. Da aber sicher Jahrzehnde hinschwinden müssen, bis ein fremdes Wort in einer fremden Sprache dermassen einheimisch werden kann, dass man gar nicht mehr weiss, woher dasselbe eigentlich stamme und es vollends in eine Uebersetzung hinübernimmt[1]), so möchte die Behauptung nicht allzugewagt erscheinen, dass, wenn wir die Uebertragung des Buches Esther etwa in's zehnte Regierungsjahr des Ptolemaeus Philometor setzen, das Buch Josua ungefähr um 160 oder 165 v. Chr. gedollmetscht worden sei,

---

17, 6. 45 *ἀσπίς*; Jer. 6, 23 *ζιβύνη*; 50, 42 — LXX c. 27 — *ἐγχειρίδιον*) gesetzt werden, so darf man doch fragen, warum die Abschreiber, wenn sie so geschäftig waren, nicht auch an andern Orten die stehen gelassenen, unverstandenen Worte des Grundtextes durch passende, Griechische ersetzten? Warum kommen sie so leicht an *ἴν* (Num. 15, 4; 28, 5) oder *Εἶν* (Ezech. 4, 11; Exod. 29, 40; 30, 24) vorbei? Warum so leicht an *πάσχα* (Deut. 16, 1. 2) und *ἀβαμά* (Ezech. 20, 29)? Ich glaube daher, dass der Abschreiber, wenn er *καιδών* oder *κειδών* vorgefunden haben würde, dieses Wort ebensowohl unangetastet gelassen hätte, als z. B. *γειώρας* (Ex. 12, 19). *νέβελ* (Hos. 3, 2) oder *σίκερα* Jes. 5, 11.

1) Hody p. 196: Non enim verisimile est interpretem Joshuae vocem illam (*γαισός*) usurpaturum fuisse, si teli Gallio proprii nomen esse cognovisset. Non immerito miratur B. Augustinus, voluisse Joshuae interpretem vocabulum gallinum usurpare. Sed causa procul omni dubio haec fuit, quod temporibus illis vixerunt, quando vox illa non Gallica sed vere Graeca vulgo haberetur. Siracidem enim non secutum fuisse Joshuae verba ex eo liquidissime patet, quod, eundem locum recitans, non *γαισόν* dicit, sed *ῥομφαίαν* (Sir. 46, 3). In alle Fälle hatte der Siracide nicht den übersetzten, griechischen Josua vor sich, sondern den hebräischen Grundtext. Schade, dass wir aus der Stelle 1 Chron. 13, 9 nicht erfahren können, wie dort כידון gedollmetscht worden sei; denn die LXX müssen dort statt גרן כידון bloss das erstere Wort gelesen haben, da sie übersetzen: *Καὶ ἦλθοσαν ἕως τῆς ἅλωνος*. Aus der Parallele 2 Sam. 6, 6 werden wir auch nicht klug, da dort נחור statt כידון gelesen wurde.

folglich von Identität seiner Uebersetzer mit denjenigen des Pentateuch keine Rede sein könne.

B. Innere Gründe.

Die innern Gründe sind es hauptsächlich, auf welche wir, wie oben schon bemerkt worden, von Anfang an unser Hauptaugenmerk gerichtet haben; wer um die Aeussern nicht viel giebt, der halte sich an diese. Damit man uns aber nicht vorwerfen könne, wir wären von vorne herein für Nichtidentität der Uebersetzer eingenommen und hätten desshalb Alles bei Seite gelassen, was für das Gegentheil dieser Behauptung angeführt werden könnte, so wollen wir

Erstens untersuchen, was bei Vergleichung von Stellen des Pentateuch mit ähnlichen des Buches Josua für die Identität der Dollmetscher sprechen könne;

Zweitens, welche Stellen weder die eine noch die andere Ansicht zu begründen im Stande seien; und endlich

Drittens auf solche loci vorzüglich Rücksicht nehmen, welche bei unserer Frage nothwendig entscheiden müssen.

I. Ohne uns näher auf die Frage einzulassen, ob die Stellen, welche in dieser Kategorie untergebracht werden, für Identität des Uebersetzers wirklich entscheidend sein können, setzen wir einfach die einschlagenden loci her und überlassen das Urtheil dem unbefangenen Leser.

a. Gleichmässig übersetzte Verba. — Hier kann einzig die Hiphilform von נוח angeführt werden; הניח לפ׳ Jemandem Ruhe verschaffen, gewöhnlich vor seinen Feinden, wird Jos. 1, 13. 15; 21, 4; 22, 4; 23, 1 wie Deut. 3, 20; 12, 10; 25, 19 durch *καταπαύειν τινά* wiedergegeben.

b. Vereinzelte, gleichmässig übersetzte Substantiva. — Die Dollmetschung von קציר durch *θερισμός* (Lev. 19, 9; 23, 22; Gen. 8, 22; 30, 14) kehrt Jos. 3, 15 wieder, gleichwie diejenige von זכרון durch *μνημόσυνον* (Ex. 12, 14) Jos. 4, 7.

c. Mit Präpositionen verbundene Substantiva. — Dass בעד החלון Gen. 26, 8 (LXX v. 9) wie Jos. 2. 15 durch *διά*

τῆς θυρίδος wiedergegeben wird, ist eben so wenig für Identität der Uebersetzer zu urgiren, als der Mangel des Artikels ἡ Jos. 3, 17 (wo בחרבה durch *ἐπὶ ξηρᾶς* gedollmetscht wird, während Gen. 7, 22 durch *ἐπὶ τῆς ξηρᾶς*) für Nichtidentität derselben.

d. Nomina propria. — Dass die so häufig wiederkehrenden Namen der Söhne Jacob's oder der Stämme Israels im Pentateuch wie im Buche Josua gleich lauten, darüber wundern wir uns eben so wenig als über die constante Schreibung *Μωυσῆς* oder *Ἰησοῦς* (משה und יהושע). So wird auch אמרי Jos. 2, 10; 3, 10; 5, 1; 7, 7; 9, 11; 10, 6. 12; 11, 3; 12, 2. 8; 13, 4. 10. 31; 24, 8, 11 wie Gen. 14, 7. 13; 48, 22; Ex. 3, 8; 13, 5; 33, 2; Num. 13, 29 (LXX v. 30); Deut. 1, 7. 20 durch *Ἀμοῤῥαῖος* übersetzt; und der Grund, warum בית-אל Gen. 28, 29 (vgl. 31, 13) durch *οἶκος θεοῦ*, und sonst überall im Pentateuch und Buche Josua (vgl. Gen. 12, 8; 13, 3; 35, 3. 6. 7. 8. 15; Jos. 6, 25 — im unächten Zusatz — 16, 1. 2; 18, 13) durch *Βαιθήλ* wiedergegeben wird, ist derselbe, welcher die Uebersetzung von סכות durch *Σκηναί*[1]) (Gen. 33, 17) hervorgebracht hat: der Dollmetscher wollte nämlich die im Original gegebene Etymologie des fraglichen Ortsnamens in seine Version hinübernehmen[2]), wie dies auch in modernen Uebersetzungen häufig geschieht. Die Abweichung von *Σαττίν* (השטים) in *Σαττείν* Num. 25, 1; vgl. Jos. 2, 1; 3, 1 ist ebenso geringfügig als diejenige von *Ἐδραΐν* (אדרעי) Jos. 12, 4, *Ἐδραΐν* Deut. 1, 4 in *Ἐδραείν* Num. 21, 33, da die sonderbare Schreibung *Ἀσσαρί* (Jos. 19, 37) andere Lesart der LXX verräth (vielleicht אסרי).

---

1) Aehnliche Fälle: Jos. 7, 24. 26 עמק עכור *Ἐμὲκ Ἀχώρ*, während Jos. 15, 7 *φάραγξ Ἀχώρ*; Gen. 32, 2 מחנים *Παρεμβολαί* (vgl. Cant. 7, 1), während Jos. 13, 26. 30 *Μαάν* (mit verwischtem ים); Gen. 3, 20 חוה *Ζωή*, während 4, 1. 25 (v. 25 nur bei den LXX) *Εὔα*, vgl. Tobith 8, 6; בבל Gen. 11, 9 *Σύγχυσις*, während z. B. Gen. 10, 10 *Βαβυλών*; Jud. 15, 17 רמת לחי *Ἀναίρεσις σιαγόνος*, während v. 9 *Λεχί*; vgl. 2 Chor. 20, 26 עמק ברכה *Κοιλὰς Εὐλογίας*.

e. Adverbia und Adjectiva. — לפנים wird Jos. 11, 10; 15, 15 nicht anders übersetzt als Deut. 2, 12. 20, nämlich durch τὸ πρότερον oder τοπρότερον, sowie ἕτοιμοι (נכנים) Ex. 19, 14. 15 und Jos. 8, 4 comparirt; אמנה endlich konnte Gen. 20, 12 und Jos. 7, 20 schwerlich besser wiedergegeben werden, als, wie wirklich geschieht, durch ἀληθῶς.

f. Kurze Sätze (Formeln und Redensarten). — צדה לדרך ἐπισιτισμὸς εἰς τὴν ὁδόν Gen. 42, 25; 45, 21 wie Jos. 9, 11 (vgl. Jos. 1, 11; 9, 5).

ימין ושמאל Jos. 1, 7 εἰς δεξιὰ οὐδὲ εἰς ἀριστερά wie Deut. 5, 32; 2, 27 nach vorangegangener Negation.

סקל באבנים λιθοβολεῖν λίθοις Jos. 7, 25; wie Ex. 21, 28; unbedeutend ist die Abweichung λιθοβολεῖν ἐν λίθοις Deut. 13, 11 (LXX v. 16).

ראשׁ אבות המטות Jos. 14, 1 οἱ ἄρχοντες πατριῶν φυλῶν Num. 32, 28.

ארץ זבת חלב ודבשׁ γῆ ῥέουσα γάλα καὶ μέλι Ex. 3, 8. 17; 13, 5; 33, 3; Lev. 20, 24; Num. 13, 27 (LXX v. 28); 14, 8 (wo ἥτις ἐστὶ ῥέουσα κτλ.); 16, 13. 14; Deut. 6, 3; 11, 9; 26, 9. 15; 27, 3; 31, 20; wie Jos. 5, 6.

Die Frageformel עד־אנה endlich wird Ex. 16, 28; Num. 16, 11 wie Jos. 18, 3 durch ἕως τινός, übersetzt.

g. Aehnliche Stellen. — Hierunter sind solche verstanden, in welchen der Verfasser des Buches Josua den Pentateuch, namentlich aber das Deuteronomium vor Augen gehabt, letzteres auch wohl ausgeschrieben hat[1]). Hier würde der Hermeneut, wäre er nämlich unus idemque, nothwendig sich gleich geblieben sein. Consequenz aber zeigt sich nur in folgenden Stellen:

Jos. 7, 6	Gen. 37, 34
ויקרע יהושע שמלתו וגו׳	ויקרע יעקב שמלתיו וגו׳
καὶ διέῤῥηξεν Ἰησοῦς τὰ ἱμάτια αὐτοῦ κτλ.	διέῤῥηξε δὲ Ἰακὼβ τὰ ἱμάτια αὐτοῦ κτλ.

1) Dass der Verfasser des Buches Josua das Plündern seiner Vorgänger meisterlich verstanden habe, wird namentlich die dritte Abtheilung dieser Abhandlung beweisen.

Jos. 1, 2	Deut. 5, 28 (LXX v. 31)
את־הארץ אשר אנכי נתן להם וגו׳	בארץ אשר אנכי נתן להם וגו׳
εἰς τὴν γῆν, ἣν ἐγὼ δίδωμι αὐτοῖς κτλ.	*εἰς τὴν γῆν, ἣν ἐγὼ δίδωμι αὐτοῖς κτλ.*
Jos. 1, 7	Deut. 5, 29 (LXX v. 32)
אל־תסור ממנו ימין ושמאול וגו׳	לא תסרו ימין ושמאל :
οὐκ ἐκκλινεῖς ἀπ' αὐτῶν εἰς δεξιὰ οὐδὲ εἰς ἀριστερά κτλ.	*οὐκ ἐκκλινεῖτε εἰς δεξιὰ, οὐδὲ εἰς ἀριστερά.*
Jos. 5, 16	Ex. 13, 5
אשר נשבע יהוה לאבותם לתת לנו וגו׳	אשר נשבע לאבתיך לתת לך וגו׳
ἣν ὤμοσε κύριος τοῖς πατράσιν αὐτῶν δοῦναι κτλ.	*ἣν ὤμοσε τοῖς πατράσι σου, δοῦναι σοι κτλ.*

In letzterer Stelle Jos. l. l. ist להם unübersetzt geblieben, wahrscheinlich des Wohlklanges wegen (*αὐτῶν — αὐτοῖς*), welcher bei *σοῦ* und *σοί* Ex. l. l. nicht gefährdet war.

Man vergleiche ferner folgende Stellen:

Jos. 5, 13	Jos. Num. 22, 23
וחרבו שלופה בידו וגו׳	וחרבו שלופה בידו וגו׳
καὶ ἡ ῥομφαία αὐτοῦ ἐσπασμένη ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ κτλ.	*καὶ τὴν ῥομφαίαν αὐτοῦ ἐσπασμένην ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ κτλ.*
Jos. 6, 27 (LXX v. 26)	Gen. 39, 21
ויהי יהוה את־יהושע וגו׳	ויהי יהוה את־יוסף וגו׳
καὶ ἦν Κύριος μετὰ Ἰησοῦ κτλ.	*καὶ ἦν Κύριος μετὰ Ἰωσήφ κτλ.*

In unsern Augen sind alle diese Stellen noch nicht hinreichend, die Identität des Uebersetzers zu erweisen; und wir glauben vielmehr, dass wenn siebenhundert Hermeneuten dieselben vor sich gehabt hätten, sie nur in ganz geringfügigen Puncten, wie hier, von einander abgewichen wären. Doch man vergleiche noch:

Jos. 5, 15	Ex. 3, 5
של־נעלך מעל רגלך כי המקום אשר אתה עמד עליו קדש הוא וגו׳	של־נעליך מעל רגליך כי המקום אשר אתה עומד עליו אדמת־קדש הוא:
Λύσαι τὸ ὑπόδημά σου ἐκ	*Λῦσαι τὸ ὑπόδημά σου ἐκ*

τῶν ποδῶν σου ὁ γὰρ τόπος ἐφ' ᾧ νῦν ἕστηκας ἐπ' αὐτοῦ, ἅγιός ἐστι κτλ.	τῶν ποδῶν σου ὁ γὰρ τόπος ἐν ᾧ σὺ ἕστηκας ἐπ' αὐτοῦ γῆ ἁγία ἐστί.

Natürlich kommen hier die Worte אדמת־קדש nicht in Betracht, und die einzige Abweichung von νῦν (Jos. l. l.) für σύ (Ex. l. l.), ist entweder aus Versehen der Abschreiber entstanden, oder, was wahrscheinlicher, die LXX lasen עתה (nunc) statt אתה[1]; in beiden Fällen ist die Abweichung nicht wichtiger als diejenige von ἐφ' ᾧ (Jos. l. l.) für ἐν ᾧ (Ex. l. l.). Wie könnten aber diese Stellen ausreichen, um Identität der Uebersetzer zu beweisen.

II. Mit dem zweiten Theile unserer Abhandlung sind wir bei dem vagen Reiche des Möglichen angelangt und müssen immerhin dem Streit noch eine Weile freien Lauf lassen.

Es gehören in diese Kategorie eine Menge von Stellen, welche für den Forscher ein missbeliebiger Feind sind, so dass er sie gerne wieder fallen liesse, wenn an deren Berücksichtigung die Wahrheit nicht gebieterisch mahnte. So lasse ich hier Alle folgen, welche ich aufzutreiben im Stande war, kann aber nicht verbürgen, dass nicht hin und wieder eine einzeln dastehende sich dem Blicke des Forschers entzogen habe.

a. Verba.

טבל wird Ex. 12, 22; Lev. 4, 6. 17; 19, 9; 14, 6. 16. 51; Num. 19, 18; Deut. 33, 24; Jos. 3, 15 durch βάπτω und einzig Gen. 37, 31 durch μολυνω übersetzt.

נסע vom Aufbrechen einer einzelnen Horde, wie von einem ganzen Heere gebraucht, wird verschiedenartig wiedergegeben: 1) durch ἀπαίρω: Gen. 12, 9; 13, 11; 33, 12. 17; 35, 16 (v. 21 fehlt im Cod. Vat.); 37, 17; 46, 1; Ex. 12, 37; 16, 1; 17, 1; 19, 2; Num. 9, 17. 20. 21. 22. 23; 14, 25; 20, 22; 21, 4. 10. 12. 13; 22, 1; 33, 3. 7. 8. 9. 10 ff.; Deut. 1, 7. 19; 2, 1. 24; 10, 6. 7. 11; Jos. 3, 1. 3. 14; 9, 17. 2) Durch

1) א und ע gehen leicht in einander über; vgl. Hitzig, Jes. p. 52 Anm. y, p. 326 Anm. h.

ἐξαίρω: Gen. 35, 5; Ex. 13, 20; Num. 1, 51; 2, 9. 16. 17. 24. 31. 34; 4, 5. 15; 9, 19; 10, 5. 6. 17. 21. 22. 25. 28. 29. 33. 34. 35; 11, 35; 12, 15; 13, 1; 21, 11. Aus Josua kein Beispiel. 3) Durch αἴρω: Num. 2, 17 wo im nämlichen Verse mit ἐξαίρω abgewechselt wird. 4) Durch στρατοπεδεύω: Gen. 12, 9 (hier wahrscheinlich um der Abwechslung willen); Ex. 14, 10; Deut. 1, 40. 5) Durch κινέω: Gen. 11, 2; 20, 1. 6) Durch προπορεύομαι: Num. 10, 33 (wohl nur der Abwechslung wegen). 7) Durch ἀναζεύγνυμι: Ex. 16, 15; 40, 36. 37.

פגע ב׳ συναντάω τινί Gen. 32, 1; Ex. 5, 3. 20; 23, 4; Num. 35, 19. 21 wie Jos. 2, 16, während Gen. 28, 11 durch ἀπαντάω τινί.

רגל Gen. 42, 30; Deut. 1, 24; Jos. 2, 1; 6, 22. 25 (LXX v. 26); 16, 7 durch κατασκοπεύω, während Num. 26, 32 Jos. 7, 2 durch κατασκέπτω.

עזרה׳ Jos. 10, 6 ἐξαιρεῖσθαί τινα, während Gen. 49, 25; Jos. 10, 4. 32 βοηθεῖν τινι, oder συμμαχεῖν τινί Jos. 1. 14.

אמר im Niph. ῥῆσθαι Num. 23, 23, während Jos. 2, 2 ἀπαγγελέσθαι wie Gen. 48, 1, wo mit den LXX (ἀπηγγέλη) nothwendig Niphal zu punktiren ist.

עבר, vom Ueberschreiten eines Gewässers, Baches oder Flusses, ausgesagt. 1) Durch διαβαίνω: Gen. 31, 21; 32, 10. 23; Num. 33, 8. 51; 35, 10; Deut. 3, 2. 7; 4, 21. 22. 26; 9, 1; 11, 8. 31; 12, 10; 27, 2. 3. 4. 12; 30, 18; 31, 2. 13; 32, 47 wie Jos. 1, 2. 11. 16; 3, 1. 11. 14. 17; 4, 1. 7. 10. 11. 12. 22. 23; 5, 1; 24, 11. 2) Durch παρέρχομαι: Ex. 15, 16; Deut. 2, 14. 24. 29; Jos. 4, 23. 3) Durch παραπορεύομαι: Deut. 2, 13.

לכד vom Erobern von Städten gebraucht: 1) Durch λαμβάνειν: Jos. 8, 21; 10, 1. 28. 32. 35. (v. 37 fehlt im Cod. Vat.) 39; 11, 12. 17 wie Num. 32, 39. 41. 42. 2) Durch καταλαμβάνειν: Jos. 8, 19; 11, 10. 3) Durch καταλαμβάνεσθαι: Num. 21, 32. 4) Durch κρατεῖν: Deut. 2, 34; 3, 4. 5) Durch κυριεύειν: Jos. 15, 16.

כלון עלם׳ 1) durch διαγογγύζειν: α. ἐπί τινι Jos. 3, 18; β. ἐπί τινα Num. 14, 2; γ. πρός τινα Ex. 16, 2 (LXX v. 3); 17, 3; δ. κατά τινος Ex. 16, 7. 8; Num. 14, 36; 16, 11.

2) Durch γογγύζειν: α. ἐπί τινι Num. 14, 29; 17, 5; β. ἐπί τινα Num. 16, 41.

קדש im Hithpaël: 1) durch ἁγνίζομαι: Ex. 19, 22; Lev. 11, 44; Jos. 7, 13. 2) Durch ἁγιάζομαι: Jos. 7, 13. 3) Durch ἅγιος εἶναι: Lev. 20, 7.

Hierher ziehen wir auch die Formel לרשתה sc. הארץ, welche Gen. 15, 1 (vgl. 28, 6); Deut. 6, 1; 7, 1; 11, 8; 28, 63; 30, 18 durch κληρονομῆσαι αὐτήν, während Deut. 3, 18; 5, 28 (LXX v. 31); 12, 1; 19, 14 einfach durch ἐν κλήρῳ übersetzt wird. Ferner das Part. Femin. Plur. נפלאות, welches bald durch ἔνδοξα (Ex. 34, 10), bald durch θαυμάσια (Ex. 3, 20) oder θαυμαστά (Jos. 3, 5) wiedergegeben wird.

b. Vereinzelte Substantiva.

משפחה wird verschiedenartig übersetzt: 1) Durch δῆμος: Jos. 7, 14. 17; 13, 15. 23. 24. 28. 29. 31; 15, 1; Num. 1, 20. 22. 24. 26. 28. 30. 32. 34. 36. 38. 40. 42; 2, 34; 3, 15. 18. 19. 20. 39; 4, 2. 25. 29. 34. 36. 38. 44. 45; 11, 60; 26, 5. 6. 7. 12. 13. 14. 20. 21. 22. 23. 24. 25. 26. 27 ff. 2) Durch πατριά: Ex. 6, 15. 17. 25; Deut. 29, 18; Lev. 25, 10. 3) Durch φυλή: Num. 27, 11; 33, 56; 36, 1; Jos. 21, 40. 4) Durch συγγένεια: Ex. 6, 14; 12, 21; Lev. 20, 5; Num. 1, 2; Jos. 6, 23 (LXX v. 22).

משקל 1) Durch σταθμίον: Lev. 19, 35; 27, 25. 2) Durch σταθμός: Gen. 42, 21 (LXX v. 20); Lev. 26, 26; 27, 3. 3) Durch ὁλκή: Gen. 24, 22; Num. 7, 13. 19. 25. 31. 37. 43. 49. 55. 61. 67. 73. 79; Jos. 7, 21 (Breitinger).

מגרשים 1) Durch ἀφορίσματα: Num. 35, 3. 2) Durch ἀφωρισμένα: Jos. 14, 4; 21, 13. 14. 15. 16. 17. 18. 21. 22. 23. 24. 25. 26. 27. 28. 29. 30. 31. 32. 3) Durch προάστεια: Num. 35, 27. 4) Durch περισπόρια: Jos. 21, 2. 3. 8. 11. 33. 35 — 39. 41 beim zweiten Uebersetzer des Buches Josua.

טף 1) Durch παιδία: Gen. 45, 19; Num. 14, 3. 31; Deut. 1, 39; Jos. 1, 14; Deut. 3, 6. 2) Durch τέκνα: Deut. 2, 34; 3, 19. 3) Durch ἔκγονα: Deut. 29, 11; 31, 12. 4) Durch συγγένεια: Gen. 50, 8. 5) Durch οἰκίαι: Gen. 50, 21. 6) Durch

ἀποσκευή: Gen. 34, 29; 43, 8 (LXX v. 7); 46, 5; Ex. 10, 10. 24; 12, 37; Num. 16, 27; 31, 9; 32, 17. 24. 26; Deut. 20, 14. 7) Durch *ἀποσκευαί:* Num. 32, 16.

Diese Hermeneuten mag man mit dem arabischen Chronologen Armius in den Kerker werfen lassen, da ihre Arbeiten so wenig mit einander übereinstimmen[1]).

שטרים 1) Durch *γραμματεῖς:* Ex. 5, 6. 10. 14. 15. 19; Num. 11, 16; Deut. 20, 5. 8. 9; Jos. 1, 10; 3, 2; 23, 2; 24, 1. 2) Durch *γραμματοεισαγωγεῖς:* Deut. 1, 15; 16, 18; 29, 10; 31, 28.

חמור 1) Durch *ὄνος:* Gen. 12, 16; 22, 3. 5; 24, 35; 30, 43; 32, 5; 34, 28; 42, 26. 27; 43, 18 (LXX v. 17) v. 24; (LXX v. 23); 44, 3. 13; 45, 23; 47, 17; Ex. 13, 13; 21, 33; 22, 4; Num. 31, 28. 30. 34. 39, 45; Deut. 22, 3. 4. 10; 28, 31; Jos. 15, 18. 2) Durch *ὑποζύγιον:* Gen. 36, 24; Ex. 4, 20; 9, 3; 20, 17; 22, 9; 23, 4. 5. 12; 34, 20; Deut. 5, 14. 18 (LXX v. 21); Jos. 6, 21 (LXX v. 20).

אהל Zelt der Nomaden und Krieger: 1) Durch *σκηνή:* Gen. 4, 19 (LXX v. 20); 12, 8; 13, 3, 5; 18, 1. 2. 6. 9. 10; 26, 25; 31, 25; 33, 19; Ex. 33, 7. 8. 10; Num. 16, 26. 27; Deut. 1, 27; 11, 6; Jos. 7, 21. 22. 23. 24. 2) Durch *σκήνωμα:* Deut. 33, 18; Jos. 3, 14. 3) Durch *οἶκος:* Gen. 9, 27; 24, 67; 31, 33; Jos. 22, 4. 7. 8. 4) Durch *οἰκία:* Gen. 25, 17. Dieses ist, so viel mir bekannt, die einzige Stelle, in welcher אהל durch *οἰκία* wiedergegeben wird. Ich vermuthe, dass wegen des vorhergehenden *οἰκῶν* so übersetzt worden sei, da *οἰκῶν οἰκίαν* (vgl. *πόλεμον πολεμεῖν*) wenigstens gefälliger ist als *οἰκῶν οἶκον* (ישב אהל ים). 5) Durch *συσκήνιον:* Ex. 16, 16.

---

1) Eine der vielen Fabeln, zu deren Entstehung die alexandrinische Version Anlass gab (vgl. Hody, p. 158). Wird doch Aehnliches von der hebräischen Paraphrase Jonathan's erzählt: Hier fallen die Vögel sogleich todt zur Erde, wenn sie über die mit dem heiligen Werke Beschäftigten hinfliegen, und selbst die Fliegen werden mit Feuer vom Himmel getödtet, wenn sie, den Schreibenden zu stören, auf sein Pergament sich niederlassen. Alles mit Mehrerem bei Hody p. 155. 157, vgl. p. 158.

עמק 1) Durch *κοιλάς:* Jos. 17, 16; Num. 14, 25; Gen. 37, 14; 14, 8. 10. 17. 2) Durch *φάραγξ:* Jos. 10, 16 (*φάραγξ* ist die Uebersetzung von נחל Jos. 12, 1). 3) Durch *πέδιον:* Gen. 14, 17.

Hierher ziehen wir auch Zusammensetzungen wie כף־רגל, welches Deut. 28, 65 wie Jos. 1, 3 durch *τὸ ἴχνος τοῦ ποδός* übersetzt wird, während Gen. 8, 9 bloss durch *ὁ πούς*; ferner ערי המבצר, was Jos. 10, 20 wie Num. 32, 36 durch *πόλεις ὀχυραί*, Num. 32, 17 aber durch *πόλεις τετειχισμέναι* gedollmetscht wird. Auch das als Substantiv gebrauchte Adjectiv ערל, im eigentlichen und uneigentlichen Sinne gebraucht, mag hier seine Stelle finden; es wird Gen. 17, 14; Ex. 12, 48; Lev. 26, 41 durch *ἀπερίτμητος*, Jos. 5, 7 (Cod. Alex.) durch *ἀκρόβυστος* wiedergegeben. In letzterer Stelle ist wahrscheinlich wegen des sofort nachfolgenden לא־מלו, welches durch *ἀπερίτμητος* gedollmetscht wird, im Ausdrucke gewechselt worden.

c. Mit Präpositionen verbundene Substantiva.

על־שכם Gen. 9, 23 *ἐπὶ τὰ νῶτα*, während Gen. 21, 11 *ἐπὶ τὸν ὦμον*, oder Gen. 24, 15; Ex. 12, 34; Jos. 4, 5 *ἐπὶ τὸν ὦμον*.

d. Nomina propria.

ערבות מואב die Ebenen, Gefilde Moab's: Jos. 13, 32; Num. 26, 3. 63; Deut. 34, 1. 8 *Ἀραβὼθ Μωάβ*, während בערבות מואב, letzteres von ערב Abend, West, statt von ערבה Ebene, abgeleitet, Num. 21, 1; 33, 48. 50; 36, 13 durch *ἐπὶ δυσμῶν Μωάβ* oder *κατὰ δυσμὰς Μωάβ* (Num. 33, 49) überzetzt wird.

אשדות הפסגה wird Jos. 12, 3; 13, 20 durch *Ἀσηδὼθ Φασγά* wiedergegeben und träfe somit, den Artikel abgerechnet, mit Deut. 3, 17 (*Ἀσηδὼθ τὴν Φασγά*) überein; letztere Stelle wird aber durch Deut. 4, 49 aufgewogen, wo der Uebersetzer, mit der Grundbedeutung von פסג bekannt, *Ἀσηδὼθ τὴν λαξευτήν* geschrieben hat. So wird auch ראש הפסגה Deut. 34, 1 durch *κορυφὴ Φασγά*, Num. 21, 20; 23, 14; Deut. 3, 27 aber durch *κορυφὴ τοῦ λελαξευμένου* übersetzt.

e. Zahladjectiva.

שנית Gen. 22, 15 durch δεύτερον, während Gen. 41, 5; Lev. 13, 5. 6. 7. 33. 54. 58 durch τὸ δεύτερον oder τοδεύτερον; Jos. 5, 2 aber ἐκ δευτέρου.

f. Adverbia.

פתאם 1) Durch ἄφνω: Jos. 10, 9. 2) Durch ἐξάπινα: Jos. 11, 7. 3) Durch παραχρῆμα: Num. 6, 9; 12, 4.

ממחרת le lendemain, 1) Durch ἐν τῇ ἐπαύριον oder τῇ ἐπαύριον: Gen. 19, 34; Ex. 32, 6; Lev. 23, 11; Num. 16, 41; 17, 8; 33, 3; Jos. 5, 11. 12 (Cod. Alex.). 2) Durch ἐπαύριον: Ex. 9, 6. 3) Durch μετὰ τὴν αὔριον: Ex. 32, 29. 4) Durch ἀπὸ τῆς ἐπαύριον: Lev. 23, 15. 5) Durch μετὰ ταῦτα: Ex. 13, 14.

היום hodie 1) Durch σήμερον: Gen. 4, 14; 21, 26; 23, 14; 24, 12. 42; 25, 31, 33; 30, 32; 31, 43; 40, 7; 41, 9; 42, 13; 47, 23; Ex. 2, 18; 14, 13; 16, 25; 19, 10; Lev. 9, 4; 10, 19; Deut. 1, 10. 39; 2, 18; 4, 8. 26. 39. 40; 5, 3; 6, 6. 24; 7, 11; 8, 11. 19; 9, 1. 3; 10, 13; 11, 2. 8. 13. 27. 28; 13, 18; 15, 5; 19, 9; 27, 1. 4. 10; 28, 1. 13. 15; 30, 2. 8. 11. 15; 12, 8; 20, 3; 26, 3. 17. 18; 29, 10. 12. 15; 30, 14. 18; 31, 2. 27; Jos. 7, 25; 14, 10. 11; 22, 16. 18. 31; 24, 15. 2) Durch ἐν τῇ σήμερον: Ex. 13, 14; Deut. 4, 4. 3) Durch ἐν τῇ σήμερον ἡμέρᾳ: Jos. 5, 9; 22, 29. 4) Durch τὸ τῆς σήμερον: Ex. 5, 16.

צפונה nordwärts: 1) Durch πρὸς βοῤῥᾶν: Gen. 13, 14; Lev. 1, 11; Num. 2, 25; 3, 35. 2) Durch ἐπὶ βοῤῥᾶν: Gen. 28, 14; Deut. 2, 3; (ἐπὶ βοῤῥᾶ Jos. 15, 8); Jos. 17, 10. 3) Durch ἀπὸ βοῤῥᾶ: Jos. 15, 5; 18, 12. 16. 18. 19. 4) Durch ἐξ εὐωνύμων: Jos. 13, 3. 5) Durch κατὰ βοῤῥᾶν: Jos. 19, 27.

g. Partikeln.

על־אודות פ׳ 1) Durch περὶ τινος: Jos. 16, 6; Gen. 21, 11. 25; 26, 32. 2) Durch διά τι: Num. 13, 24 (LXX v. 25). 3) Durch ἕνεκέν τινος: Ex. 18, 8; Num. 12, 1.

h. Kurze Formeln und Redensarten.

הוריש מפני פ׳ Jemanden aus seinem Besitze vertreiben: 1) Durch ἐξολοθρεύειν πρὸ προσώπου τινός: Deut. 4, 38.

2) Durch ἐξολοθρεύειν ἀπὸ προσώπου τινός: Jos. 3, 10. 3) Durch ὀλοθρεύειν ἀπὸ προσώπου τινός: Deut. 9, 5; 18, 12; Jos. 13, 6; 23, 9. 5. 13. 4) Durch ἐκτρίβειν ἀπὸ προσώπου τινός: Num. 32, 21. 5) Durch ἀπολλύειν πρὸ προσώπου τινός: Num. 33, 52. 6) Durch ἀπολλύειν ἀπὸ προσώπου τινός: Num. 33, 55.

חזק ואמץ ἴσχυε καὶ ἀνδρίζου Jos. 1, 6. 7. 9. 18; während Deut. 6. 23 umgekehrt: ἀνδρίζου καὶ ἴσχυε; vgl. Jos. 10, 25 חזקו ואמצו ἀνδρίζεσθε καὶ ἰσχύετε.

זקן בא בימים 1) Durch πρεσβύτερος προβεβηκὼς τῶν ἡμερῶν: Jos. 13, 1. 2) Durch πρεσβύτερος προβεβηκὼς ἡμερῶν: Gen. 24, 1. 3) Durch πρεσβύτερος προβεβηκὼς ταῖς ἡμέραις: Jos. 23, 1.

לא ירפך wird Deut. 4, 31 wie Jos. 1, 5 durch οὐκ ἐγκαταλείψει σε übersetzt; aber diese Uebereinstimmung wird durch Vergleichung der beiden folgenden Stellen zweideutig:

Deut. 31, 6	Jos. 1, 5
לא ירפך ולא יעזבך:	לא ארפך ולא אעזבך:
οὔτε μή σε ἀνῇ οὔτε μή σε ἐγκαταλίπῃ. Vgl. v. 8.	οὐκ ἐγκαταλείπω σε οὐδ' ὑπερόψομαί σε.

חרה אף פ' 1) Durch ὀργίζεσθαι θυμῷ: Ex. 22, 23 (LXX v. 24); Ex. 32, 18 (LXX v. 19); Num. 22, 22; 25, 3; 32, 10; Deut. 6, 15; 7, 4; 29, 27; 31, 17. 2) Durch ὀργίζεσθαι: Ex. 32, 21 (LXX v. 22). 3) Durch θυμοῦσθαι (τινί oder εἴς τινα): Gen 44, 18; Num. 11, 33. 4) Durch θυμωθείς (εἶπεν etwa): Gen. 30, 2; Num. 22, 27; 26, 10. 5) Durch θυμωθεὶς ὀργῇ (εἶχεν etwa): Gen. 39, 19; Ex. 4, 14; 32, 9. 10; Num. 11, 10. 33; Deut. 11, 17; Jos. 7, 1.

שרף באש 1) Durch κατακαίω ἐν πυρί: Ex. 13, 10; Lev. 6, 30; 17, 7; 13, 52; 16, 27; 19, 6; 20, 14; Deut. 9, 21; Jos. 7, 15. 2) Durch κατακαίω ἐπὶ πυρός: Lev. 21, 9. 3) Durch κατακαίω πυρί: Ex. 29, 14. 34; Lev. 8, 17; 19, 11; Deut. 7, 5. 4) Durch ἐμπυρίζω ἐν πυρί: Jos. 8, 28 (wo die LXX wahrscheinlich באש in ihrem Texte hatten). 5) Durch ἐμπίμπρημι ἐν πυρί: Num. 31, 10; Deut. 13, 16; Jos. 11, 11 (oder bloss πυρί Jos. 11, 9). 6) Durch ἐμπίμπρημι ἐν πυρισμῷ: Jos. 6, 24.

ימים רבים 1) Durch ἡμέραι πολλαί: Gen. 21, 34; 37, 34; Deut. 1, 46; 2, 1. 2) Durch ἡμέραι πλείονες: Lev. 15, 25; Num. 20, 15; Jos. 11, 18; 23, 1; 24, 7.

זקני ישראל 1) Durch οἱ πρεσβύτεροι Ἰσραήλ: Num. 11, 30; Ex. 24, 1; Jos. 7, 6 (8, 10 ist Ἰσραήλ wahrscheinlich ausgefallen); vgl. Gen. 50, 7; Ex. 17, 5; 18, 12; 19, 7; 24, 14; Num. 11, 16. 24. 25. 30; 16, 25; Deut. 31, 28; 32, 7; Jos. 8, 33; 9, 11; 24, 1. 2) Durch ἡ γερουσία τῶν υἱῶν Ἰσραήλ Ex. 6, 16 (LXX vermuthlich זקני בני ישראל). 3) Durch ἡ γερουσία Ἰσραήλ: Ex. 3, 18; 24, 9; Lev. 9, 1 (vgl. Deut. 5, 23; 19, 12; 1, 2. 3. 4. 6. 19; 22, 15. 16. 17. 18; 25, 7. 8. 9).

נשיאי העדה 1) Durch οἱ ἄρχοντες τῆς συναγωγῆς: Ex. 16, 22; 34, 31; Num. 31, 13; 32, 2; Jos. 9, 15. 2) Durch ἀρχηγοὶ συναγωγῆς: Num. 16, 3.

כרת ברית 1) Durch διατίθεσθαι διαθήκην: Gen. 15, 18; 21, 27. 32; 26, 28; 31, 44; Deut. 5, 2. 3; 7, 2; Jos. 9, 6. 7. 11. 15. 16; 24, 25. 2) Durch τίθεσθαι διαθήκην: Ex. 34, 10. 12. 15. 27. 3) Durch συγκατατίθεσθαι διαθήκην: Ex. 23, 32.

מזרח השמש 1) Durch ἐπ' ἀνατολῶν ἡλίου: Jos. 1, 15. 2) Durch ἀπὸ ἀνατολῶν ἡλίου: Jos. 13, 5; 19, 27. 34; Deut. 4, 41.

מזרחה 1) Durch κατ' ἀνατολάς: Jos. 11, 8; 13, 3; Num. 2, 3. 2) Durch κατ' ἀνατολὰς ἡλίου: Jos. 13, 8; Deut. 4, 49. 3) Durch ἀπὸ ἀνατολῆς: Num. 3, 38. 4) Durch ἀπ' ἀνατολῶν: Jos. 13, 27. 32; 16, 5. 5) Durch ἐπ' ἀνατολάς: Jos. 16, 6; 19, 13. 6) Durch ἐν ἀνατολαῖς: Num. 32, 19. 7) Durch ἐπ' ἀνατολῆς: Jos. 18, 7.

ממזרח durch ἀπὸ ἀνατολῶν: Jos. 11, 3; 17, 10; ἀπ' ἀνατολῶν: Jos. 16, 6.

בעבר הירדן 1) Durch πέραν τοῦ Ἰορδάνου: Jos. 1, 15; 2, 10; 5, 1; 9, 1. 10; 12, 1; 13, 8; 22, 4; 24, 8; Gen. 50, 10. 11; Deut. 1, 1. 5; 3, 8. 20. 25; 4, 44. 46; 11, 30. 2) Durch παρὰ τὸν Ἰορδάνην: Jos. 7, 7.

עבד יהוה 1) Durch παῖς Κυρίου: Jos. 1, 13 (vgl. v. 7. 9, 24: 14, 7); 11, 12. 15; 12, 6; 13, 8. 2) Durch θεράπων Κυρίου: Jos. 8, 31. 33. 3) Durch δοῦλος Κυρίου: Jos. 21, 29. 4) Durch οἰκέτης Κυρίου: Deut. 24. 5 (vgl. Ex. 32, 13).

עד היום הזה 1) Durch ἕως τῆς ἡμέρας ταύτης: Gen. 35, 20; 32, 32; 47, 26; 48, 15; Ex. 10, 6; Deut. 2, 22; 3, 14; 10, 8; 34, 6; Jos. 7, 26; 14, 14. 2) Durch ἕως τῆς σήμερον ἡμέρας: Gen. 19, 37. 38; Deut. 11, 4; Jos. 4, 9; 6, 25 (LXX v. 24); 13, 13.

יומם ולילה 1) Durch ἡμέρας καὶ νυκτός: Jos. 1, 18, wie Deut. 28, 66 לילה ויומם übersetzt wird. 2) Durch ἡμέραν καὶ νύκτα: Lev. 8, 35. 3) Durch ἡμέρας ἢ νυκτός: Num. 9, 21.

דרך המדבר 1) Durch ὁδὸν τῆς ἐρήμου: Jos. 8, 15. (fehlt bei Tischendorf und van Ess.) 2) Durch ὁδὸν τὴν εἰς τὴν ἔρημον: Ex. 13, 18.

הכהנים הלוים 1) Durch οἱ ἱερεῖς οἱ Λευῖται: Deut. 17, 9; 18, 1; 21, 5; Jos. 8, 33. 2) Durch καὶ οἱ ἱερεῖς καὶ οἱ Λευῖται: Jos. 3, 3.

עד־עולם 1) Durch ἕως τοῦ αἰῶνος (oder ἕως αἰῶνος): Gen. 13, 15; Deut. 28, 46; Jos. 4, 7. 2) Durch ἕως εἰς τὸν αἰῶνα: Deut. 23, 3. 3) Durch εἰς τὸν αἰῶνα: Jos. 11, 19; Deut. 29, 28 (LXX v. 29). 4) Durch δι' αἰῶνος: Deut. 12, 28.

בעת ההיא oder ההוא (im Pentat.): 1) Durch ἐν τῷ καιρῷ ἐκείνῳ (oder ἐν εκείνῳ τῷ καιρῷ): Gen. 21, 22; 28, 1; Deut. 1, 9. 16. 18; 2, 24; 3, 4. 8. 21. 23; 4, 14; 5, 5; 9, 20; 10, 1. 8; Jos. 11, 20. 2) Durch κατὰ τὸν καῖρον ἐκεῖνον: Num. 22, 4. 3) Durch ὑπὸ δὲ τοῦτον τὸν καιρόν: Jos. 5, 2.

III. Die Stellen, welche hier aufgeführt werden, müssen unsere Frage entscheiden.

a. Verschiedenartig übersetzte Verba.

חמד פ׳ nach Etwas gelüsten: Ex. 20, 14 (LXX v. 17), Deut. 5, 18 (LXX v. 21); 7, 25 ἐπιθυμεῖν τι oder τινός (Ex. 34, 24), aber nie ἐνθυμοῦμαί τινος wie Jos. 7, 21.

מצא פ׳ Jemandem zustossen, widerfahren: Gen. 44, 34; Num. 26, 16 εὑρισκεῖν τινά; Ex. 18, 8 γίγνεσθαί τινι; Num. 32, 23 καταλαμβάνειν τίνα, nie aber συμβαίνειν τινί wie Jos. 2, 23. Hier ist der Uebersetzer der Genesis von demjenigen des Exodus ebenso verschieden als der Hermeneut von Numeri von denjenigen des Buches Josua.

חפר die Sinne von erspähen, auskundschaften: Deut. 1, 22 ἐφοδεύω, während Jos. 2, 23 κατασκοπεύω.

b. Vereinzelte Substantiva.

מאסף Nachtrab Num. 10, 25 ἔσχατοι, während Jos. 6, 9 (LXX v. 8) οἱ οὐραγοῦντες oder 6, 13 (LXX v. 12) ὁ λοιπὸς ὄχλος.

שפט Deut. 1, 16; 16, 18; 17, 9. 12; 19, 17. 18; 21, 2; 25, 2 κριτής, während Jos. 8, 33 δικαστής.

משרת Jos. 1, 1 durch ὑπουργός, während das nämliche Wort, Prädicat Josua's wie Jos. l. l. Ex. 24, 13 durch ὁ παρεστηκώς (αι. αὐτῷ), oder Ex. 33, 11 durch θεράπων übersetzt wird.

נד Wand, Mauer, von dem Wasser des Jordan's ausgesagt, welches wie eine Mauer (vgl. Ex. 24, 13 חומה) stand, Jos. 3, 16: πῆγμα. Nun handelt es sich aber Ex. c. 14, 15 um ein ganz ähnliches Ereigniss wie Jos. c. 3, und dort, dem Original sowohl für die Schilderung hier als diejenige 1 Chron. 12, 15 wird נד durch τεῖχος übersetzt.

הנגב die Mittagsgegend, der Süden, namentlich Palästina's, wo die grosse Wüste anfängt, wird Gen. 13, 3; Deut. 34, 3 in letzterem Sinne aufgefasst, wo beide Male ἡ ἔρημος; aber der Uebersetzer von Jos. 10, 40; 11, 16; 12, 8 wusste entweder die Bedeutung des Wortes nicht mehr, oder sah dasselbe als N. pr. an; denn er schreibt ἡ Ναγέβ oder Ναγέβ (ohne Artikel).

ילוד Ex. 1, 22 ἄρσεν; Jos. 5, 5 γεννηθείς (Breitinger).

Hierher ziehen wir auch Zusammensetzungen, wie:

איש מלחמה: Jos. 5, 6; 6, 2 μάχιμος; Deut. 2, 16 ἀνὴρ πολεμιστής; Num. 31, 28 ἄνθρωπος πολεμιστής. Hier haben wir drei von einander verschiedene Uebersetzer.

תל-עולם Jos. 8, 28: χῶμα ἀοίκητον εἰς τὸν αἰῶνα, während Deut. 13, 17 (LXX v. 16) bloss ἀοίκητος εἰς τὸν αἰῶνα.

בית עבדים Ex. 13, 3; 20, 2; Deut. 5, 6; 6, 12; 7, 8; 8, 14; 13, 11 (LXX v. 10): οἶκος δουλείας oder Deut. 13, 6 (LXX v. 5) bloss δουλεία, während Jos. 24, 17 οἶκος δούλων (fehlt bei van Ess).

Vorzügliches Gewicht aber legen wir auf die total verschiedene Wiedergebung des oben schon erwähnten Wortes חמשים, da bei solchen Untersuchungen vorzüglich jene Worte und Redensarten in's Auge zu fassen sind, welche, wie alle *απαξ λεγόμενα*, schon in den frühesten Zeiten des Bibelstudiums cruces interpretum waren, und zuweilen noch jetzt sind. Wenn nun solch' ein schwieriges Wort in dem einen Buche so, in dem Andern anders übersetzt wird, so haben wir sicher nicht den gleichen Hermeneuten; denn dieser wird schwerlich jener Stelle, welche ihm anfänglich so viel Mühe verursacht, wenn sie zum zweiten und dritten Male ihm vorliegt, einen andern Sinn unterschieben wollen, wie dies hier wirklich der Fall ist. Jos. 1, 14 nämlich wird חמשים durch *εὔζωνοι*, oder vom zweiten Uebersetzer des Buches (4, 12) durch *διεσκευασμένοι* wiedergegeben. Diese beiden Dollmetscher leiteten also das seltene Wort von חמש, verwandt mit חמס, חמץ tapfer, kriegerisch sein, ab (vgl. Aquil.: *ἐνωπλισμένοι*, Symm. *καθωπλισμένοι*; Vulg. armati), während derjenige des Exodus (13, 18) von חמש fünf. Er schreibt nämlich: *πέμπτῃ γενεᾷ*, las also חֲמִשִּׁים, was aber nur *πεντήκοντα* bedeuten kann; (vgl. z. B. Num. 16, 2. 17. 35; 26, 11. LXX v. 10). Wenn nun auch Ewald's Erklärung durch „gefünft"[1]), d. i. in fünffacher Schlachtordnung (Centrum, linker und rechter Flügel, Vor- und Nachtrab, wahrscheinlich von der Fingerzahl hergenommen) richtig sein mag, so ist doch gewiss, dass der Hermeneut des Exodus nicht hieran gedacht hat; denn *γενεά* bedeutet alles Andere eher als Glied in der Schlachtreihe (vgl. dagegen z. B. Ilias 5, 746 *στίχας ἀνδρῶν*). Sicher meinte er, die Stelle sage aus, dass die Kinder Israel in der fünften Generation aus Aegypten gezogen seien, und stellt daher einen Widerspruch auf mit dem bekannten vaticinium ex eventu Gen. 15, 16, wo der Same Abraham's in der vierten Generation heimkehren soll und das dortige דור רביעי richtig durch *τετάρτῃ γενεᾷ*

---

1) Geschichte des Volkes Israel II, p. 54. Anm. 1.

wiedergegeben wird. So sicher also der Hermeneut von Ex. l. l. die Genesis weder gelesen noch übersetzt hat, ebenso sicher ist er nicht der Dollmetscher des Buches Josua.

Obwohl wir diese Stelle allein schon für hinreichend halten, um unsere These zu beweisen, so wollen wir doch noch weitere Instanzen zur Erhärtung derselben beibringen.

c. Mit Präpositionen verbundene Substantiva.

ביבשה Ex. 14, 29; 15, 19: *διὰ ξηρᾶς*; 14, 16. 22: *κατὰ τὸ ξηρόν*; aber Jos. 4, 22: *ἐπὶ ξηρᾶς*.

למראה dem Ansehen nach: Gen. 2, 9 *εἰς ὅρασιν*; Jos. 22, 10: *τοῦ ἰδεῖν*.

בערמה Ex. 21, 14: *δόλῳ*; Jos. 9, 4: *μετὰ πανουργίας*.

d. Nomina propria.

בית פעור Deut. 8, 29; 34, 6: *οἶκος Φόγωρ*, während Jos. 13, 20 *Βαιθφογώρ*.

ענקים Deut. 1, 28: *γίγαντες*, während Jos. 14, 12. 15 *Ἐνακίμ*.

קרית ארבה Jos. 15, 13. 54; 20, 17; Gen. 23, 2: *πόλις Ἀρβόκ*, während der zweite Uebersetzer (Jos. 21, 11) *Καριαθαρβόκ*, derjenige von Gen. 35, 27 aber *πόλις τοῦ πεδίου* schreibt.

בני עמון Jos. 12, 2; 13, 10 *υἱοὶ Ἀμμών*; Num. 31, 24: *υἱοὶ Ἀμμάν*; Gen. 19, 38 *Ἀμμανῖται*.

באר־שבע Jos. 15, 28: *Βηρσαβεέ*; aber Gen. 21, 14; 22, 19; 26, 23; 28, 10: *τὸ φρέαρ τοῦ ὅρκου* oder *ὁρκισμοῦ*.

במות בעל Jos. 13, 17: *Βαιμὼν — Βαάλ* (ן Finale in ת); Num. 22, 41: *ἡ στηλὴ τοῦ Βαάλ*.

עי wird im Buche Josua immer durch *Γαί* umschrieben (vgl. 7, 2. 3. 4. 5; 8, 1. 2. 3. 9. 11. 12. 14. 17. 20. 23. 24. 25. 26. 29; 9, 3; 10, 1; 12, 0); in der Genesis aber (12, 8; 13, 3) durch *Ἀγγαί*. Hier wurde der Artikel (העי) mit übersetzt (vgl. Hagg. 1, 1 wo die LXX nicht חגי sondern הגי gelesen haben, da sie *Ἀγγαῖος* wiedergeben, ח aber nie durch blosses *α*); und einen schlagenden Beweis, dass wir hier nicht die

gleichen Uebersetzer haben, liefern Stellen wie Jos. 8, 9. 17, wo חגי durch ἡ Γαί (vgl. Deut. 34, 6 גי = Γαί) gedolmetscht wird.

e. Adjectiva.

נקימן פ' frei von Verantwortung oder Verpflichtung, Jos. 2, 17. 19. 20: ἀθῷος τινί; Gen. 24, 41 ἀθῷος ἀπό τινος; Num. 32, 22 ἀθῷος ἔναντί τινος.

f. Partikeln.

מבלעדי פ' Jos. 22, 19: ἔξω τινός; Num. 5, 20 πλήν τινος.

g. Kurze Sätze und Redensarten.

בעצם הי ום הזה Gen. 7, 13; Ex. 12, 17; Deut. 32, 48: ἐν τῇ ἡμέρᾳ ταύτῃ; Gen. 17, 23: ἐν τῷ καιρῷ τῆς ἡμέρας ἐκείνης[1]); Lev. 23, 28. 29 wörtlich genau: ἐν αὐτῇ τῇ ἡμέρᾳ ταύτῃ; Jos. 5, 11 (LXX v. 12): ἐν ταύτῃ τῇ ἡμέρᾳ.

מאין באתם πόθεν ἥκατε (Gen. 42, 7), während Jos. 9, 8 מאין תבאו πόθεν παραγεγόνατε.

חסד ואמת Gen. 24, 27: δικαιοσύνη καὶ ἀλήθεια oder v. 49: ἔλεος καὶ δικαιοσύνη, während Jos. 2, 14: ἔλεος καὶ ἀλήθεια.

נשיאי מדין Jos. 13, 29: οἱ ἡγούμενοι Μαδιάν, während Num. 25, 18 (LXX v. 17) נשיא מדין durch ἄρχων Μαδιάν übersetzt wird.

שאל את־פי פ' Gen. 24, 57: ἐρωτᾷν τὸ στόμα τινος; Jos. 9, 14 ἐπερωτᾷν τινα, wenn hier nicht פי ausgefallen ist.

בי אדני Gen. 43, 20 (LXX v. 19) δεόμεθα Κύριε oder δέομαι Κύριε Gen. 44, 18; Ex. 4, 10. 13; Num. 12, 11 (wie Jos. 7, 7 אהה אדני übersetzt wird); Jos. 7, 8 aber wörtlich genau: ἐν ἐμοί Κύριε.

לפי־חרב Deut. 13, 16 (LXX v. 13); 20, 13 ἐν φόνῳ μαχαίρης, während Jos. 6, 21 (LXX v. 20); 8, 24 ἐν στόματι ῥομφαίας oder ξίφους (beim zweiten Uebersetzer: 10, 28. 30. 32. 33. 35; 11, 11; an letzterer Stelle ἐν ξίφει; פי ist wahrscheinlich im Texte der LXX ausgefallen wie Jos. 9, 14).

1) Wahrscheinlich lasen aber die LXX dort statt בעצם vielmehr בעת ἐν τῷ καιρῷ. ם war hinten abgefallen wie 2 Cor. 33, 19. (T. Ms. חוזי LXX חוזי οἱ ὁρῶντες) und צ ging in ת über.

קרב אל פ׳, sich einem Gegenstande nähern, Gen. 37, 18 ἐγγίζειν πρός τινα; Jos. 3, 4: προσεγγίζειν τινί.

קרב אל-העיר, sich einer Stadt nähern im feindlichen Sinne: προσέρχομαι πρὸς πόλιν: Deut. 20, 10, während Jos. 8, 5: προσάγειν πρὸς τὴν πόλιν.

מי ים סוף Deut. 11, 4 τὸ ὕδωρ τῆς θαλάσσης τῆς ἐρυθρᾶς, während Jos. 2, 10 bloss ἡ ἐρυθρὰ θάλασσα. Vielleicht fehlte aber im Texte der LXX das Wörtchen מי, was sehr leicht möglich war; י fiel alsdann wegen des nächstfolgenden י in ים aus, und מ war verwischt.

המרה את פי פ׳ Deut. 1, 26; 9, 23 ἀπειθεῖν τῷ ῥήματί τινος; Deut. 1, 43 παραβαίνειν τὸ ῥῆμα τινός; Jos. 1, 18 aber: ἀπειθεῖν τινι.

כגר כאזרח Lev. 24, 16 ἐάν τε προσήλυτος, ἐάν τε αὐτόχθων; Lev. 24, 22 ὁ προσήλυτος καὶ ὁ ἐγχώριος; Jos. 8, 33 aber: καὶ ὁ προσήλυτος καὶ ὁ αὐτόχθων. (Vgl. Ex. 12, 19: בגר ובאזרח ἔν τε τοῖς γειώραις καὶ αὐτόχθοσι.)

וכבוא השמש Deut. 23, 11 καὶ δεδυκότος τοῦ ἡλίου (vgl. Deut. 24, 13 περὶ δυσμὰς ἡλίου), während Jos. 8, 29: καὶ ἐπιδύνοντος τοῦ ἡλίου.

כתמול שלשום Gen. 31, 2: ὡσεὶ χθὲς καὶ τρίτην ἡμέραν; v. 5: ὡς ἐχθὲς καὶ τρίτην ἡμέραν (was wahrscheinlich vom Abschreiber versetzt wurde: ὡς ἐχ.... = ὡσὲ.... χθές mit Verwischung von ι); Ex. 5, 14: Καθάπερ χθὲς καὶ τρίτην ἡμέραν; aber Jos. 4, 18 καθὰ χθὲς καὶ τρίτην ἡμέραν.

מתמול שלשום Ex. 5, 7: Καθάπερ χθὲς καὶ τρίτην (die LXX lasen wahrscheinlich כתמול שלשום, s. das Vorhergehende): Ex. 21, 29; Deut. 4, 42; 19, 4 πρὸ τῆς χθὲς καὶ πρὸ τῆς τρίτης; (Deut. 4, 42 fehlt πρό, 19, 4 πρὸ τῆς), aber Jos. 3, 4; 20, 5 ἀπ' ἐχθὲς καὶ τρίτης ἡμέρας (fehlt bei Tischendorf.)

לבוא חמת Num. 34, 8 εἰσπορευομένων εἰς Ἐμάθ; Jos. 13, 5 aber ἕως τῆς εἰσόδου Ἐμάθ (עד לבוא חמת).

עד-תמם Deut. 2, 15: ἕως οὗ διέπεσαν; aber Jos. 8, 24: εἰς τέλος; 10, 20: ἕως εἰς τέλος.

h. Aehnliche Stellen:

Jos. 1, 1	Gen. 35, 1
ויהי אחרי מות משה וגו׳	ויהי אחרי מות אברהם וגו׳
καὶ ἐγένετο μετά τὴν τελευτὴν Μωυσῆ κτλ.	*ἐγένετο δὲ μετὰ τὸ ἀποθανεῖν Ἀβραάμ κτλ.*
Jos. 1, 2	Deut. 2, 13
ועתה קום עבר וגו׳	עתה קמו ועברו וגו׳
νῦν οὖν ἀναστὰς διάβηθι κτλ.	*νῦν οὖν ἀναστῆτε καὶ ἀπάρατε (ὑμεῖς) κτλ.*
Jos. 1, 3	Deut. 11, 24
כל־מקום אשר תדרך כף־רגלכם בו וגו׳	כל־המקום אשר תדרך כף־רגלכם בו וגו׳
πᾶς ὁ τόπος ἐφ᾽ ὃν ἄν ἐπιβῆτε τῷ ἴχνει τῶν ποδῶν ὁμῶν κτλ.	*πάντα τὸν τόπον οὗ ἐὰν πατήσῃ τὸ ἴχνος τοῦ ποδὸς ὑμῶν κτλ.*
Jos. 1, 5	Deut. 9, 2
לא יתיצב איש לפניך וגו׳	מי יתיצב לפני בני ענק וגו׳
οὐκ ἀντιστήσεται ἄνθρωπος κατενώπιον ὑμῶν κτλ.	*τὶς ἀντιστήσεται κατὰ πρόσωπον υἱῶν Ἐνάκ κτλ.*

Der Uebersetzer des ersten Capitels des Buches Josua ist verschieden von demjenigen der Genesis und des Deuteronomiums.

Man vergleiche ferner:

Jos. 2, 9	Ex. 15, 15. 16
וכי נפלה אימתכם עלינו וכי נמגו כל־ישבי הארץ מפניכם:	נמגו כל ישבי כנען: תפל עליהם אימתה וגו׳
ἐπιπέπτωκε γὰρ ὁ φόβος ὑμῶν ἐφ᾽ ἡμᾶς... κατέπτησσον πάντες οἱ κατοικοῦντες ἐν τῇ γῇ.	*ἐτάκησαν πάντες οἱ κατοικοῦντες Χαναάν· ἐπιπέσοι ἐπ᾽ αὐτοὺς τρόμος κτλ.*
Jos. 2, 11	Deut. 4, 39
כי יהוה אלהיכם הוא אלהים בשמים ממעל ועל־הארץ מתחת:	כי יהוה הוא האלהים בשמים ממעל ועל־הארץ מתחת
ὅτι κύριος ὁ θεὸς ὑμῶν θεὸς ἐν οὐρανῷ ἄνω καὶ ἐπὶ τῆς γῆς κάτω.	*ὅτι κύριος ὁ θεός σου οὗτος θεὸς ἐν τῷ οὐρανῷ ἄνω καὶ ἐπὶ τῆς γῆς κάτω.*

Der Uebersetzer des zweiten Capitels des Buches Josua ist schwerlich identisch mit demjenigen des Exodus und Deuteronomiums. *Τήκομαι* (Ex. l. l.) ist treffender und genauer als *καταπτήσσω* (Jos. 2, 9), und ein Belege dafür, dass je jünger die Uebersetzung sei, desto mehr stehe sie hinter der Aeltern zurück, liefert zum Beispiel die Version des Buches der Richter, welche schon desswegen in spätere Zeit fallen muss als diejenige des Buches Josua, weil der Hermeneut nicht mehr wusste, was לבוא חמת eigentlich bedeute (vgl. Jud. 3, 3 *Λαβωεμάθ*); er verstand also weniger hebräisch als der Dollmetscher des Buches Josua. (Vgl. Jos. 13, 5).

Man vergleiche ferner:

Jos. 4, 6. 7.	Ex. 13, 14
כי־ישאלון בניכם מחר ··· ואמרתם להם וגו׳	והיה כי־ישאלך בנך מחר ··· ואמרת אה״ו וגו׳
ἵνα ὅταν ἐρωτᾷ σε ὁ υἱός σου αὔριον ... καὶ σὺ δηλώσεις τῷ υἱῷ σου κτλ.	*ἐὰν δὲ ἐρωτήσῃ σε ὁ υἱός σου μετὰ ταῦτα ... καὶ ἐρεῖς αὐτῷ κτλ.*
Jos. 4, 13	Num. 32, 21
כארבעים אלף חלוצי הצבא עברו לפני יהוה וגו׳	ועבר לכם כל־ חלוץ את־ הירדן לפני יהוה וגו׳
τετρακισμύριοι εὔζωνοι εἰς μάχην διέβησαν ἐναντίον Κυρίου (εἰς πόλεμον) κτλ.	*καὶ παρελεύσεται ὑμῶν πᾶς ὁπλίτης τόν Ἰορδάνην ἔναντι Κυρίου κτλ.*

Hierzu rechne man noch die drei nachfolgenden Stellen des Pentateuch:

Num. 32, 27	Num. 32, 29	Deut. 3, 18
ועבדיך יעברו כל־חלוץ צבא לפני יהוה למלחמה וגו׳	כל־ חלוץ למלחמה לפני יהוה וגו׳	חלוצים תעברו לפני אחיכם וגו׳
οἱ δὲ παῖδές σου παρελεύσονται πάντες ἐνωπλισμένοι καὶ ἐκτεταγμένοι ἔναντι Κυρίου εἰς τὸν πόλεμον κτλ.	*πᾶς ἐνωπλισμένος εἰς πόλεμον ἔναντι Κυρίου κτλ.*	*ἐνοπλισάμενοι προπορεύεσθε πρὸ προσώπου τῶν ἀδελφῶν ὑμῶν κτλ.*

Die Frage, ob die Uebersetzer von Numeri nicht die nämlichen seien mit denjenigen des Deuteronomiums, was wahrscheinlicher ist als das Gegentheil, berührt das hier nicht; aber verschieden sind die Hermeneuten beider Bücher von denjenigen des vierten Capitels im Buche Josua.

Man vergleiche ferner:

Jos. 7, 11	Deut. 4, 13
את־בריתי אשר צויתי אותם וגו׳	את־בריתו אשר צוה אתכם וגו׳
τὴν διαθήκην, ἣν διεθέμην πρὸς αὐτούς κτλ.	*τὴν διαθήκην αὐτοῦ ἣν ἐνετείλατο ὑμῶν κτλ.*

Jos. 7, 15	Deut. 22, 21	Gen. 34, 7
וכי עשה נבלה בישראל:	כי עשתה נבלה בישראל וגו׳	כי נבלה עשה בישראל וגו׳
καὶ ἐποίησεν ἀνόμημα ἐν Ἰσραήλ.	*ὅτι ἐποίησεν ἀφροσύνην ἐν υἱοῖς Ἰσραὴλ κτλ.*	*ὅτι ἄσχημον εποίησεν ἐν Ἰσραὴλ κτλ.*

Hier haben wir drei von einander verschiedene Dollmetscher, und *ἐντέλλομαι* (Deut. l. l.) ist wiederum genauer als *διατίθεμαι* (Jos. l. l.).

Man vergleiche ferner:

Jos. 8, 1	Deut. 1, 21
אל־תירא ואל־ תחת וגו׳	אל־ תירא ואל־ תחת:
μὴ φοβηθῇς μηδὲ δειλιάσῃς κτλ.	*μὴ φοβεῖσθε* (תיראו) *μηδὲ δειλιάσητε* (תחתו).

Jos. 1, 6	Deut. 31, 7
חזק ואמץ כי אתה תנחיל את־העם הזה את־ הארץ אשר נשבעתי לאבותם לתת להם:	חזק ואמץ כי אתה תבוא את־העם הזה אל־ הארץ אשר נשבע יהוה לאבתם לתת להם ואתה תנחילנה אותם:
ἴσχυε καὶ ἀνδρίζου, σὺ γὰρ ἀποδιελεῖς τῷ λαῷ τούτῳ τὴν γῆν, ἣν ὤμοσά τοῖς πατράσιν ὑμῶν δοῦναι αὐτοῖς κτλ.	*ἀνδρίζου καὶ ἴσχυε, σὺ γὰρ εἰς ελεύσῃ πρὸ προσώπου τοῦ λαοῦ τούτου εἰς τὴν γῆν, ἣν ὤμοσε κύριος τοῖς πατράσιν ὑμῶν δοῦναι αὐτοῖς, καὶ σὺ κατακληρονομήσεις αὐτοῖς.*

Ἀνδρίζου καὶ ἴσχυε klingt besser als das umgestellte *ἴσχυε καὶ ἀνδρίζου*; zudem ist *κατακληρονομεῖν* genauer als *ἀποδιαιρεῖν*. Ist aber der Hermeneut von Deut. c. 31 verschieden von demjenigen von Jos. c. 1, so hat er auch schwerlich Jos. c. 8 gedollmetscht. Dieser Satz wird zur Gewissheit erhoben durch die Vergleichung der beiden folgenden Stellen:

Jos. 8, 31	Deut. 27, 5. 6. 7
מזבח אבנים שלמות אשר לא־הניף עליהן ברזל ויעלו עליו עלות ליהוה ויזבחו שלמים:	מזבח אבנים לא־תניף עליהם ברזל: אבנים שלמות תבנה את־מזבח ... והעלית עליו עולת וזבחת שלמים וגו'
θυσιαστήριον λίθων ὁλοκλήρων, ἐφ' οὓς οὐκ ἐπεβλήθη σίδηρος· καὶ ἀνεβίβασεν ἐκεῖ ὁλοκαυτώματα κυρίῳ, καὶ θυσίαν σωτηρίου.	*θυσιαστήριον ἐκ λίθων· οὐκ ἐπιβαλεῖς ἐπ' αὐτό σίδηρον· λίθους ὁλοκλήρους οἰκοδομήσεις θυσιαστήριον ... καὶ ἀνοίσεις ἐπ' αὐτὸ ὁλοκαυτώματα ... καὶ θύσεις ἐκεῖ θυσίαν σωτηρίου κτλ.*

Ob die LXX Deut. l. l. וזבחתם זבח שלמים oder Jos. l. l. ויזבחו שלמים gelesen haben, was wahrscheinlich, kümmert uns wenig, aber *ἀναφέρω* ist wiederum wörtlicher als *ἀναβιβάζω*.

Man vergleiche ferner (v. p. 2):

Jos. 9, 20	Num. 18, 5
ולא יהיה עלינו קצף וגו'	ולא־יהיה עוד קצף על בני ישראל:
καὶ οὐκ ἔσται καθ' ἡμῶν ὀργή κτλ.	*καὶ οὐκ ἔσται θυμὸς ἐν τοῖς υἱοῖς Ἰσραήλ.*

Jos. 11, 8	Num. 21, 35	Deut. 3, 3
עד־בלתי השאיר להם שריד:	עד־בלתי השאיר־לו שריד וגו'	עד־בלתי השאיר־לו שריד:
ἕως τοῦ μὴ καταλειφθῆναι αὐτῶν διασεσωσμένον.	*ἕως τοῦ μὴ καταλιπεῖν αὐτοῖς ζωγρείαν κτλ.*	*ἕως τοῦ μὴ καταλιπεῖν αὐτοῦ σπέρμα.*

Weder die Uebersetzer des vierten Buch Mosis

noch diejenigen des Fünften haben das neunte oder elfte Capitel des Buches Josua gedollmetscht.

Man vergleiche ferner:

Jos. 12, 5	Deut. 3, 14
עד־גבול הגשורי והמעכתי וגו׳	עד־גבול הגשורי והמעכתי וגו׳
ἕως ὁρίων Γεργεσὶ, καὶ τὴν Μαχί κτλ.	*ἕως τῶν ὁρίων Γαργασί καὶ Μαχαθί.*

Wahrscheinlich lasen die LXX an beiden Stellen statt הגשורי, welches sie 1 Sam. 27, 8 durch *ὁ Γεσιρί*, 1 Chor. 2, 23 גשור durch *Γεδούρ* wiedergeben, vielmehr הגשורי, da sie Letzteres Gen. 10, 16; 15, 20; Jos. 24, 11 durch *ὁ Γεργεσαῖος* dollmetschen, was wenigstens *Γεργεσί* näher kommt, als *Γεσιρί*. Aber auch in diesem Falle haben wir Jos. 12, 5 weder den Hermeneuten von Gen. l. l. noch denjenigen von Deut. l. l.

Man vergleiche ferner:

Jos. 13, 9	Deut. 2, 36
מערוער אשר על־שפת־נחל ארנון והעיר אשר בתוך־הנחל וגו׳	מערוער אשר על־שפת־נחל ארנון והעיר אשר בנחל וגו׳
ἀπὸ Ἀροὴρ ἥ ἐστιν ἐπὶ τοῦ χείλους χειμάῤῥου Ἀρνῶν· καὶ τὴν πόλιν τήν ἐν μέσῳ τῆς φάραγγος κτλ.	*ἐξ Ἀροὴρ, ἥ ἐστι παρὰ τὸ χεῖλος χειμάῤῥου Ἀρνῶν, καὶ τὴν πόλιν τὴν οὖσαν ἐν τῇ φάραγγι κτλ.*
Jos. 13, 11	Deut. 3, 10
וכל־הבשן עד־סלכה:	וכל־הבשן עד־סלכה וגו׳
καὶ πᾶσαν τὴν Βασανίτιν ἕως Ἀχά.	*καὶ πᾶσα Βασὰν ἕως Ἐλχᾶ κτλ.*
Jos. 13, 21	Num. 31, 8
את־אוי ואת־רקם ואת־צור ואת־חור ואת־רבע וגו׳	את־אוי ואת־רקם ואת־צור ואת־חור ואת־רבע וגו׳
καὶ τὸν Ἐυὶ, καὶ τὸν Ῥοβὸκ, καὶ τὸν Σούρ, καὶ τὸν Οὖρ, καὶ τὸν Ῥοβέ κτλ.	*καὶ τὸν Εὐὶν, καὶ τὸν Ῥοκὸν, καὶ τὸν Σούρ, καὶ τὸν Ῥοβὸκ κτλ.*

Die Frage, ob Jos. 13. 21 im Texte der LXX statt וקם etwa רבק (Metathesis von ק und ם und Uebergang des Letz-

teren in ב) gestanden habe, kümmert uns hier ebensowenig als diejenige, welches Wort der Wiedergebung von Ἀχά (Jos. 13, 11) zu Grunde gelegen habe. Die Zweiheit der Uebersetzer verräth sich, abgesehen von den übrigen, zum 13. Capitel des Deuteronomiums verglichenen Stellen schon dadurch, dass der Eine Schluss ע durch ε, der Andere, wie nicht selten am Ende eines Wortes, durch κ wiedergiebt.

Man vergleiche ferner:

Jos. 14, 8	Deut. 1, 28
המסיו את־לב העם וגו׳	אחינו המסו את־לבבנו וגו׳
μετέστησαν τὴν καρδίαν τοῦ λαοῦ κτλ.	*οἱ δὲ ἀδελφοὶ ἡμῶν ἀπέστησαν τὴν καρδίαν ὑμῶν κτλ.*

Deut. l. l. ist die einzige Parallelstelle, welche ich für das nur 15 Verse lange 14. Capitel habe auftreiben können; und in der That wäre es mit meiner Argumentation übel bestellt, wenn nur solche, wenig von einander abweichende, loci sich zur Vergleichung darböten. Aber man betrachte die zum 15. Capitel beigebrachten Parallelen:

Jos. 15, 2	Num. 34, 3
ויהי להם גבול נגב מקצ ים המלח וגו׳	והיה לכם גבול נגב מקצה ים־המלח וגו׳
καὶ ἐγενήθη αὐτῶν τὰ ὅρια ἀπὸ Λιβός ἕως μέρους θαλάσσης τῆς ἁλυκῆς κτλ.	*καὶ ἔσται ὑμῖν τὰ ὅρια πρὸς Λίβα ἀπὸ μέρους τῆς θαλάσσης τῆς ἁλυκῆς κτλ.*
Jos. 15, 3	Num. 34, 4
מנגב למעלה עקרבים ועבר צנה מנגב לקדש ברנע וגו׳	מנגב למעלה עקרבים ועבר צנה ... מנגב לקדש ברנע וגו׳
ἀπέναντι τῆς προσαναβάσεως Ἀκραβίν καὶ ἐκπεριπορεύεται Σενά, ... ἀπὸ λιβὸς ἐπί Κάδης Βαρνῆ.	*ἀπὸ λιβὸς πρὸς ἀνάβασιν Ἀκραβὶν, καὶ παρελεύσεται Ἐννὰκ ... πρὸς λίβα Κάδης τοῦ Βαρνή κτλ.*

Jos. 15, 4	Num. 34, 5
...נחל מצרים והיה תצאות הגבל ימה זה יהיה לכם גבול וגו׳	נחלה מצרים והיו תצאתו הימה ... זה יהיה לכם גבול וגו׳
... *φάραγγος Αἰγύπτου· καὶ ἔσται αὐτοῦ ἡ διέξοδος τῶν ὁρίων ἐπὶ τὴν θάλασσαν· τοῦτο ἔστιν αὐτῶν ὅρια κτλ.*	*χειμάῤῥουν Αἰγύπτου, καὶ ἔσται ἡ διέξοδος ἡ θάλασσα ... τοῦτο ἔσται ὑμῖν τὰ ὅρια κτλ.*

Stellen wir vor Allem auch den muthmasslichen Text der Septuaginta wieder her, da derselbe, wie aus ihrer Dollmetschung deutlich hervorgeht, vom mosarethischen abweicht. Nach unserer Ansicht lasen die Hermeneuten die citirten Stellen also:

Jos. 15, 2. 3. 4.	Num. 34, 3. 4. 5.
ויהי להם גבול מנגב לקצה ים המלח וגו׳ מנגד למעלה עקרבים ועבר צנה מנגב לקדש ברנע וגו׳ נחל מצרים והיה תצאותיו תצאות הגבול ימה זה יהיה להם גבול וגו׳	והיה לכם גבול לנגב מקצה ים־המלח וגו׳ מנגב למעלה עקרבים ועבר ענק ... לנגב קדש ברנע וגו׳ נחלה מצרים והיה תוצאו הים ... זה יהיה לכם גבול וגו׳

Dass ל und מ versetzt worden seien (Jos. 15, 2), leuchtet sogleich ein; fragt man aber, woher das ל, welches ursprünglich vor נגב gestanden habe, gekommen sei, so antworte ich: Es ist, gerade wie Num. 34, 3, wegen des vorangehenden ל in גבול ausgefallen, wofür sich Beispiele in Menge finden. למקצה Jos. 15, 2 las der Hermeneut wahrscheinlich nicht, da es kein Wort מקצה giebt, sondern nur ein קצה oder קָצָה. Ferner kann *ἀπέναντι* (Jos. 15, 4) nur die Uebersetzung von מנגד sein (Uebergang des ד in ב) so gut als *αὐτῶν* (Jos. 15, 4) nur diejenige von להם (ה in כ). Num. 34, 4 war מ vor נגב ausgefallen, an dessen Stelle aber das im masorethischen Texte vor קדש befindliche ל getreten, da einer Dollmetschung wie *πρὸς λίβα Κάδης* schwerlich etwas anderes zu Grunde liegen kann als: לנגב קדש. Was aber durch *Ἐννάκ* wiedergegeben worden sei, lässt sich schwerlich genau bestimmen; vielleicht אנק oder ענק, was noch

wahrscheinlicher ist[1]), sicher aber nicht צנה, da dieses Jos. 15, 3 durch *Σενά*, צ aber von den LXX nie durch *s* wiedergegeben wird. Hätten endlich Num. 34, 5 die Worte והיו תוצאותיו gestanden (wie im Bibeltext), so wäre gewiss *αὐτοῦ ἡ διέξοδος* übersetzt worden, wie Jos. 15, 4, wo das Suffix im תצאות zweimal geschrieben war wie מבדר Jos. 5, 6[2]).

War nun der Text der LXX in beiden Parallelstellen dergestalt beschaffen, so haben wir hier zwei von einander verschiedene Uebersetzer. Wir sehen davon ab, dass היה an dem einen Orte durch *γίγνομαι*, am andern durch *εἰμί*, נחל hier durch *φάραγξ*, dort durch *χειμάῤῥους*, wiedergegeben wird, fassen aber die beiderseitige Uebersetzung von מלמעלה, sowie von עבר, in's Auge. Und hier wird Jedermann zugeben, dass der Hermeneut von Numeri sein Geschäft weit besser verstanden hat, als derjenige von Jos. l. l.; wahrscheinlich war er auch älter als Letzterer, denn er lag jener Zeit näher, in welcher die althebräische Literatur blühte und verstand demnach diejenige Sprache besser, welche er als Dollmetscher verstehen musste. Das Wort למעלה als ein Ein-

---

1) Num. 22, 28 (LXX v. 23. 29) ענק *'Ενάχ*.

2) Die Stelle lautet:

כי ארבעים שנה הלכו בני־ ישראל במדבר וגו׳

τεσσαράκοντα γὰρ καὶ δύο ἔτη ἀνέστραπται Ἰσραὴλ ἐν τῇ ἐρήμῳ τῇ Μαβδαρίτιδι κτλ.

Vgl. die Parallele: Num. 32, 13.

וינעם במדבר ארבעים שנה וגו׳

καὶ κατερέμβευσεν αὐτοὺς ἐν τῇ ἐρήμῳ τεσσαράκοντα ἔτη κτλ.

Aufallen muss hier vor Allem auch die ungleiche Angabe der Jahre, welcher auch die Itala gefolgt ist: Quadraginta et duobus; ferner der Zusatz: *τῇ Μαβδαρίτιδι*, von der Itala ebenfalls durch: in deserto Mabdaritide ausgedrückt. Beides ist daraus zu erklären, dass sowohl שנה als מדבר zweimal geschrieben waren, beide Worte aber das zweite Mal verschrieben. An שנה war der Strich des ה erbleicht (יד), und letzteres ging ebenso leicht in י über, als anderwärts ד in י, umsomehr, da י und ה miteinander wechseln (s. oben.) So erhalten wir das Zahlwort שני, *δύο* (ארבעים שני שנה). מדבד war verschrieben in מבדר, und so entstand das fremdartige: *τῇ Μαβδαρίτιδι*. Aehnlich war Joel 1, 8 im Texte der LXX אלי auch zweimal geschrieben worden und dann punktirt: אלי אֱלִי *θρήνησον πρός μέ*.

ziges, als ein Substantiv aufzufassen und dadurch eine *προςανάβασις* zu formiren, verräth doch eine sehr geringe Kenntniss des Grundtextes, während *ἐκπεριπορεύομαι* — das Wort klingt wie lauter Felsenbruch — ein würdiges Seitenstück zu Aquilà's *στιλπνότης* und ähnlichen Fabrikaten jenes Dollmetschers bildet. Da aber der Uebersetzer von Num. c. 34 von demjenigen des fünfzehnten Capitels des Buches Josua verschieden ist, so wird Niemand behaupten wollen, dass der Hermeneut des Deuteronomiums, welcher Jos. 13 auch nicht übersetzte, das vierzehnte Capitel unseres Buches gedolmetscht habe.

Man vergleiche ferner:

Jos. 18, 1	Num. 32, 22	Num. 32, 29
והארץ נכבשה לפניהם:	ונכבשה הארץ לפני יהוה וגו	ונכבשה הארץ לפניכם וגו'
καὶ ἡ γῆ ἐκρατήθη ὑπ' αὐτῶν.	*καὶ κατακυριευθῇ ἡ γῆ ἐναντι κυρίου κτλ.*	*καὶ κατακυριεύσητε τῆς γῆς ἀπέναντι ὑμῶν κτλ.*

Der Uebersetzer von Num. 32, 22 kann der Nämliche sein von Num. 32, 29: derjenige von Jos. c. 18 ist er nicht.

Man vergleiche ferner:

Jos. 20, 6	Num. 35, 12
עד־עמדו לפני העדה למשפט וגו'	עד־עמדו לפני העדה למשפט:
ἕως ἂν καταστῇ ἐναντίον τῆς συναγωγῆς εἰς κρίσιν κτλ.	*ἕως ἄν στῇ ἔναντι τῆς συναγωγῆς εἰς κρίσιν.*
Jos. 20, 9	Num. 35, 15
לנוס שמה כל־מכה־נפש בשגגה וגו'	לנוס שמה כל־מכה־נפש בשגגה:
καταφυγεῖν ἐκεῖ παντὶ παίοντι ψυχὴν ἀκασίως κτλ.	*φυγεῖν ἐκεῖ παντὶ πατάξαντι ψυχὴν ἀκουσίως.*

Der Uebersetzer von Jos. c. 20 liebt zusammengesetzte Verba und Breite des Ausdrucks; *ἵστημι* und *φεύγω* genügen ihm nicht: Er schreibt *καθίστημι* und *καταφεύγω*, sowie *ἐναν-*

τίον statt des einfachen ἔναντι: Demnach dürfte er mit dem Hermeneuten von Num. c. 35 ebenso wenig identisch sein als derjenige von Jos. 23, 7 mit demjenigen von Ex. 23, 13, welche beiden Parallelen wir zum Schlusse noch beibringen:

Jos. 23, 7	Ex. 23, 13
ובשם אלהיהם לא תזכירו וגו׳	ושם אלהים אחרים לא תזכירו וגו׳
καὶ τὰ ὀνόματα τῶν θεῶν αὐτῶν οὐκ ὀνομασθήσεται ἐν ὑμῖν κτλ.	καὶ ὄνομα θεῶν ἑτέρων οὐκ ἀναμνησθήσεσθε κτλ.

Hiermit wären wir am Ende unserer Untersuchung angelangt, da für die andern Capp. des Buches Josua keine Parallelen sich auffinden liessen. Zwar geben wir gerne zu, dass nicht jede von uns beigebrachte Stelle, in ihrer Einzelheit aufgefasst, unsere Ansicht begründen könne; aber im Hinblick auf den dritten Theil der Abhandlung, im Hinblick auf Dollmetschungen von Worten wie חמשים und Aehnliche, glauben wir uns in vollem Maasse berechtigt, unsere These zu wiederholen:

„Die alexandrinischen Hermeneuten des Pentateuch sind verschieden von denjenigen des Buches Josua"

Doch für einstweilen nehmen wir vom alexandrinischen Pentateuch Abschied; das nähere Verhältniss seiner Uebersetzer selbst zu einander gedenken wir indessen in Bälde zu untersuchen, oder auch

ὁπότε
θυμὸς ἐποτρύνῃ, καὶ ἐπιπνεύσωσιν ἀῆται.

XV.

Ueber das Trinitäts-Dogma bei dem Apologeten Theophilus.

Von

Dr. ph. **Ludwig Paul**, Pfarrer in Burgau bei Jena.

Nicht wenig trägt zu dem Interesse, welches wir an den kleineren Apologeten nehmen, das flüssige Element bei, in welchem sie sich bewegen. Wir sehen das Werden des Dogmas, den Fluss des Schaffens; manche Sätze ziemlich bestimmt gegeben, Manches und das Meiste allgemein gehalten, Einiges kaum angedeutet, fast nur wie ein erstes Aufleuchten, damit es später, vielleicht erst nach Jahrhunderten, Gegenstand der reflectirenden Betrachtung werde. Aber dies Allgemeinhalten, dies Ansetzen der ersten Keime giebt die wohlthuende Frische, die uns aus diesen Büchern anweht, und die die Kräftigkeit eines ersten unmittelbaren Lebens verräth, das eine fröhliche Entwickelung verspricht. Das gilt in besonderem Maasse vom Theophilus. Es findet sich bei ihm eine grosse Glaubensgenialität, wenig Lehrbestimmtheit. Fertig ist gar nichts; aber ausserordentlich viele später zum Dogma fixirte Lehren berührt. Dagegen einige Puncte, ohne deren präcise Betonung heutzutage eine Apologie des Christenthums gar nicht zu denken wäre, gehen ganz leer aus. So ist es merkwürdig, dass die Person des Heilands, die geschichtliche Erscheinung des Herrn, kaum mit einem Worte erwähnt wird. Es wird wohl einmal von dem Sohne

Gottes gesprochen und von dem Logos sogar sehr häufig, ob aber das der historische Christus gewesen und welches Verhältniss der Logos zum Menschen Jesu gehabt, das wird nirgends unzweideutig gesagt. Der Name Christi kommt nie vor, wozu doch so viele Gelegenheit gewesen wäre; denn der Verlauf seiner apologetischen Rede führt den Verfasser auf den Namen Christen; da leitet er diesen Namen von dem Worte χρίειν ab und von dem Umstande, dass die Christen ein gesalbtes Volk Gottes sein wollten; keine Sylbe von Christus. Eine Christologie, wobei die historische Person Christi Centrum der ganzen Lehre ist, kennt Theophilus gar nicht. Die metaphysische Fassung des θεὸς προφορικός hatte bereits angefangen, dem Bewusstsein zur alleinigen speculativen Verarbeitung für längere Zeit vorgelegt zu werden.

Wenden wir uns zur Sache, der begrifflichen Bestimmung des Trinitäts-Dogma bei Theophilus, so werden wir die dialektische Verarbeitung desselben noch in ihren ersten Anfängen finden. Wir wollen die einzelnen Aussprüche darüber vornehmen, wie sie sich in den Büchern an den Autolykos, die uns allein noch von den Schriften des Theophilus übrig sind, vorfinden.

Zuerst l. I, c. 11 (7). Theophilus hat und zwar mit ausgezeichneter Leichtigkeit und Trefflichkeit eine Beweisführung für das Dasein Gottes gegeben. Er schliesst dieselbe mit einem Panegyricus auf den Schöpfer: „Das ist mein Gott, der Herr ist über Alles; Ihn stammelst du, o Mensch, seinen Athem athmest du; Er ist's, den du nicht kennst. Das begegnet dir wegen der Blindheit deiner Seele und wegen deiner Herzenshärtigkeit. Aber wenn du willst, du kannst geheilt werden; überlass dich dem Arzt; er wird dir öffnen das Auge deiner Seele und deines Herzens.“ *Τίς ἐστιν ὁ ἰατρός; ὁ θεός, ὁ θεραπεύων καὶ ζωοποιῶν διὰ τοῦ λόγου καὶ τῆς σοφίας.* Die Frage ist hier, wer bewirkt die Wiedergeburt? Denn dies ist doch mit ζωοποιῶν gemeint. Antwort: Gott durch den Logos und die Sophia. Hier kann nun sogleich verschieden weiter gefragt werden: ist λόγος

und *σοφία* jedes als persona distincta gefasst, oder beides nur als die immanente Vernunft und Weisheit Gottes, nicht für sich subsistirend, quod proprie subsistit; ist überhaupt hier *λόγος* und *σοφία* als coordinirt zu fassen, als zwei verschiedene Subsistenzen oder auch nur verschiedene Attribute, oder ist nicht vielmehr *σοφία* epithetisch zu *λόγος* gestellt, so dass beide ziemlich denselben Begriff wieder geben, synonym sind? Kurz: ist hier die Trinität in ihren drei Personen ausgesagt, Deus triunus, wobei dann *σοφία* gleich sein müsste dem *πνεῦμα ἅγιον*, oder geht das nicht und wird dagegen ein abstracter Monotheismus gesetzt, die Gottheit als Eine Person ausgesagt, der *λόγος* und *σοφία* als Attribute beigegeben sind? Wenn wir die weiter hier einschlagenden Stellen betrachten, so werden wir uns für das Letztere entscheiden müssen, aber doch mit der Restriction, dass wir an einigen Stellen die Neigung bei unserem Autor schon hervortreten sehen, besonders den *λόγος* als Hypostase und der Gottheit zu fassen. —

Die zunächst folgende Stelle hält noch das abstract monotheistische Verhältniss fest; sie heisst I, 12 (7): *ὁ θεὸς διὰ τοῦ λόγου αὐτοῦ καὶ τῆς σοφίας ἐποίησε τὰ πάντα· τῷ γὰρ λόγῳ αὐτοῦ ἐστερεώθησαν οἱ οὐρανοὶ, καὶ τῷ πνεύματι αὐτοῦ πᾶσα ἡ δύναμις αὐτῶν· κρατίστη ἐστὶν ἡ σοφία αὐτοῦ· ὁ θεὸς τῇ σοφίᾳ ἐθεμελίωσε τὴν γῆν, ἡτοίμασε δὲ οὐρανοὺς φρονήσει, ἐν αἰσθήσει ἄβυσσοι ἐῤῥάγησαν.*

Dass hier von einem für sich subsistirenden *λόγος* und *πνεῦμα* nicht die Rede sein kann, erhellt von selbst, man müsste dann auch eine für sich subsistirende *σοφία* und *φρόνησις* und *αἴσθησις* annehmen wollen; man wird überhaupt keine begriffliche Bestimmtheit unter allen diesen Ausdrücken suchen dürfen, wenn man erwägt, dass einmal dem *λόγος* und dann wieder der *φρόνησις* die Gründung der Himmel ertheilt wird; dass ferner, sollte etwa ein Unterschied zwischen *λόγος* und *πνεῦμα* gemacht werden, der *λόγος* die Materie geschaffen, das *πνεῦμα* ihr aber die Bewegung, *δύναμις*, gegeben haben würde; dass endlich nicht

durch den *λόγος* die ganze Schöpfung hervorgebracht wird, sondern die Erde durch die *σοφία*, und die Unterwelt durch die *αἴσθησις*. Man sieht, will man diese Ausdrücke alle als begriffliche Momente festhalten, so würde ein unermesslicher Wirrwarr entstehen, am wenigsten Uebereinstimmung mit dem fertigen Dogma der Kirchenlehre. Wir werden im Gegentheil in unserem guten Rechte sein, hier *λόγος*, *πνεῦμα*, *σοφία*, *φρόνησις*, *αἴσθησις* als Synonyma zu setzen, wie dieselben Ausdrücke in der alttestamentlichen Stelle, die dem Theophilus hier als Original vorgelegen zu haben scheint, gefasst sind[1]).

Um zu zeigen, wie wenig begrifflich diese ganze Lehre hier verarbeitet erscheint, kann man noch bemerken, dass ein Unterschied in der Thätigkeit, die dem *λόγος* und der *σοφία*, resp. dem *πνεῦμα* zugewiesen, gar nicht hervortritt. In der erstern Stelle soll Gott durch den Logos und die *σοφία* zugleich die Wiedergeburt bewirken, in der zweiten durch beide zusammen die Welt schaffen; kirchliche Lehre ist aber, dass der heilige Geist die Wiedergeburt bewirkt, der Logos hingegen die Weltschöpfung vermittelt. Wie gesagt, es ist in diesen Stellen die dogmatische Lehre noch im Fluss, höchstens ein kleiner Ansatz zur Scheidung der Begriffe gemacht, der Hauptsache nach ein abstracter Monotheismus festgehalten.

Greifen wir nun nach der nächst wichtigen Stelle, so müssen wir in's II. Buch gehen c. 14 (10): *ἔχων οὖν ὁ θεὸς τὸν ἑαυτοῦ λόγον ἐνδιάθετον ἐν τοῖς ἰδίοις σπλάγχνοις ἐγέννησεν αὐτὸν μετὰ τῆς ἑαυτοῦ σοφίας ἐξερευξάμενος πρὸ τῶν ὅλων· τοῦτον τὸν λόγον ἔσχεν ὑπουργὸν τῶν ὑπ' αὐτοῦ γεγενημένων καὶ δι' αὐτοῦ πάντα πεποίηκεν.*

Eine höchst merkwürdige Stelle. Theophilus spricht im Vorhergehenden von der Schöpfung der Welt; er geht an deren Geschichte, und zur Erklärung ihrer Genesis nimmt er

1) Prov. III, 19, 20: יְהוָה בְּחָכְמָה יָסַד אָרֶץ כּוֹנֵן שָׁמַיִם בִּתְבוּנָה׃ בְּדַעְתּוֹ תְּהוֹמוֹת נִבְקָעוּ.

einen innern Act Gottes an; Gott hat den λόγος als einen ἐνδιάθετος, ihm immanent, als Gedanke ihm innewohnend; diesen λόγος hat er herausgestellt, ihn προφορικός gemacht, was Theophilus mit dem seltsamen Worte ausdrückt: ἐξερευξάμενος, proructans, genuit eum proructando; es scheint dieses proructare die hervorbrechende Thätigkeit des Sprechens andeuten zu sollen, wie ja auch unser „Sprechen" zusammenhängt mit „Brechen." Hier in dieser Stelle haben wir nun bereits Beides, das immanente Verhältniss des λόγος zum θεός als Vater, Erzeuger, und die bestimmte Thätigkeit dieses λόγος als Weltschöpfer, δι᾽ αὐτοῦ τὰ πάντα πεποίηκεν. Es fällt wohl jedem hier die Uebereinstimmung mit den Worten im Johannes-Evangelium 1, 2 auf: πάντα δι᾽ αὐτοῦ ἐγένετο, eine Uebereinstimmung, die noch mehrfach hervortritt. Bei Theophilus findet sich aber schon ein Versuch zu reicherer Entwickelung dogmatischer Ansätze als im Johannes-Evangelium. Zunächst die grössere Ausführlichkeit in der Bestimmung des Logosbegriffs; der λόγος ist ἐνδιάθετος, er ist ein proructando genitus, er ist ὑπουργὸς τῶν γεγενημένων, er ist πρὸ τῶν ὅλων; sodann aber wird auch hier ein Ansatz zur Bestimmung der dritten Person gemacht; Gott hat den Logos erzeugt μετὰ τῆς ἑαυτοῦ σοφίας, „zugleich mit seiner Weisheit," nicht: „durch seine Weisheit, vermittelst seiner Weisheit," was Theophilus mit τῇ ἑαυτοῦ σοφίᾳ würde ausgedrückt haben, wie er z. B. in der früheren Stelle die Erde geschaffen sein liess τῇ σοφίᾳ αὐτοῦ. Man muss durchaus zugeben, dass Theophilus hier zwischen beiden zu scheiden anfängt, zwischen dem λόγος und der σοφίᾳ. Anfängt! denn in dem Folgenden werden sogleich die Begriffe wieder verwischt: οὗτος (ὁ λόγος) λέγεται ἀρχή, ὅτι ἄρχει καὶ κυριεύει πάντων ...... οὗτος οὖν ὢν πνεῦμα θεοῦ καὶ ἀρχὴ καὶ σοφία καὶ δύναμις ὑψίστου, κατήρχετο εἰς τοὺς προφήτας καὶ δι᾽ αὐτῶν ἐλάλει. Also der λόγος geht in die Propheten, ist πνεῦμα, ἀρχή, δύναμις, σοφία, dieselbe Vermischung der Potenzen und der Actionen wie früher. In dieser Gleichstellung mit dem πνεῦμα und der σοφία wird der λόγος ge-

nannt ὁ ἅγιος, das Attribut, was später dem πνεῦμα speciell ertheilt wird. Der λόγος hat weiter durch Salomo gesprochen: διὰ Σολομῶνος οὕτως λέγει· Ἡνίκα δ' ἡτοίμασε τὸν οὐρανὸν, συμπαρήμην αὐτῷ, καὶ ὡς ἰσχυρὰ ἐποίει τὰ θεμέλια τῆς γῆς, ἤμην παρ' αὐτῷ ἁρμόζουσα; eine Uebersetzung von Prov. III, 27 u. 30, wo die Weisheit, חָכְמָה, das von sich aussagt, was hier als Aussage des λόγος gegeben wird. In dieser Unbestimmtheit geht dann die Rede fort; der Logos hat durch Moses gesprochen: ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεός τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν, Gen. 1, 1 und diese ἀρχὴ selbst wird wieder als λόγος prädicirt; Theophilus sagt nämlich: Moses habe zuerst die ἀρχὴ, dann die Schöpfung genannt und so erst, nach solchen Bestimmungen, Gott gesetzt, ihn concret begriffen: πρῶτον ἀρχὴν καὶ ποίησιν ὠνόμασεν· εἶθ' οὕτως τὸν θεὸν συνέστησεν. Hier hat denn nun der Dogmatiker dem Exegeten einen Streich gespielt, wie das unseren dogmatischen Exegeten auch noch passirt. Um zu der gegebenen Auslegung zu kommen, verläuft sich der dogmatisch-exegetische Process so: der λόγος sollte sich schon im alten Testament ausgesagt finden, wenigstens wäre das eine erwünschte Sache; da findet sich glücklicher Weise als erstes Wort sogleich בְּרֵאשִׁית, was die Septuaginta übersetzt mit ἐν ἀρχῇ; nun ist weiter bei Johannes das Sein des Logos als ἐν ἀρχῇ gesetzt; was liegt da näher, als Weltschöpfung und Logos so zu verbinden, dass der Johannes-Begriff in die Genesis hinüber getragen wird? Um das zu bewerkstelligen, muss das in der Genesis temporal gefasste ἐν ἀρχῇ causativ gefasst werden, als ob es hiesse: δι' ἀρχῆς; da ist denn freilich, λόγος und ἀρχὴ als identisch gesetzt, der Logos durch das erste Wort in der Bibel ausgesagt, wie auch vor einigen Jahren bei den Jesuitenmissionen in Berlin von der Kanzel herab von einem der Herren Patres sehr genau bewiesen wurde. Auch einige unserer dogmatischen Exegeten fassten es so, ich weiss nicht, ob der Curiosität halber; denn wäre es ihnen Ernst mit solchen Erklärungen, dürften die schussfesten Lutheraner auch nicht mit Luther über-

setzen: „am Anfange schuf Gott Himmel und Erde," sondern „im Anfange" scil. in der Person des Anfangs, durch den Logos, wie Theophilus das ἐν ἀρχῇ gefasst hat. Dass Theophilus es aber so gefasst hat, geht aus seinen eignen Worten an einer andern Stelle II, c. 18 (13) hervor; er spricht davon, dass Gottes Wirken von Oben anfange, nicht wie das der Menschen von Unten; darum heisse es auch bei Moses: ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν, τουτέστι διὰ τῆς ἀρχῆς. Ein verständiger Mann wird aber zu solcher Philologie den Kopf schütteln, bei der, soll es nur zu einem einigermassen erträglichen Sinne kommen, ἐν ἀρχῇ und δι' ἀρχῆς als gleichbedeutend gefasst werden müssen. Abgesehen von dieser Hermeneutik kann man an dieser Stelle einen sehr bedeutsamen Blick in die geheime Werkstätte des Schaffens dogmatischer Bestimmungen während der ersten Jahrhunderte thun. Die alexandrinische Philosophie bestimmte den Logos als Anfang der Dinge, als Schöpfer der Welt, von Ewigkeit beim Vater, alle Dinge durch ihn; also Anfang, ἀρχὴ, ist causa des Schaffens. Die Genesis dagegen sagte: am Anfange schuf Gott; Gott ist also causa des Schaffens, daneben steht ἐν ἀρχῇ als Zeitbestimmung. Durch Perfusion beider Aussagen lässt sich nun eine einheitliche Bestimmung gewinnen, und so stellt sich das Dogma heraus: Gott schuf ἐν ἀρχῇ, d. h. in der Person der ἀρχὴ, des Logos, durch sein Mittlerthum. So ist nun der Logos ἀρχὴ πάντων τῶν γεγενημένων und zwar schon nach der Genesis. Soviel mir bekannt, ist diese Verbindung der beiden heterogenen loci hier zum ersten Male vorliegend[1]). Liest man in unserer

1) Zwar nicht der Anfang des Joh.-Ev., wohl aber die Logos-Lehre scheint schon in dem antijudaistischen Κήρυγμα Πέτρου bei Clemens von Alex. Strom. VI, c. 5, §. 39 p. 715 in 1 Mos. 1, 1 hineingelegt zu sein: γινώσκετε οὖν ὅτι εἷς θεός ἐστιν, ὃς ἀρχὴν πάντων ἐποίησεν, καὶ τέλους ἐξουσίαν ἔχων. Dazu vgl. Hieronymus Quaestt. hebr. in Genesin (Opp. II, p. 507), nach welchem schon Aristo von Pella in dem Dialog des Jason und Papiskos 1 Mos. 1, 1 erklärt haben würde: In filio fecit Deus coelum et terram. (A. d. H.)

Stelle weiter, so findet man das innere Motiv, das den Theophilus zur dogmatischen Fixirung oder vielmehr, zum Versuche eine solche zu gewinnen, getrieben hat. Er scheint, wie es ganz richtig ist, von der Nothwendigkeit überzeugt gewesen zu sein, dass Gott, wenn man ihn begrifflich bestimmen will, als concreter zu fassen ist, wobei die Offenbarung durch den Logos allerdings nothwendiges Moment. Theophilus sagt: „man darf Gott nicht ohne Thätigkeit denken und als ein Leeres definiren: *οὐ γὰρ ἀργῶς χρὴ καὶ ἐπὶ κενῷ θεὸν ὀνομάζειν.*" Also einen Versuch, Gott als concreten zu bestimmen und einen merkwürdigen Versuch, den Deus triunus zu gewinnen, bietet die Stelle; an dem geringen Resultate sieht man aber, was es für Anstrengung gekostet hat, das Dogma in seiner festen Bestimmung herauszuarbeiten. Zwar scheint die Fassung der zweiten Person in den bedeutendsten Momenten herausgeklärt; der *λόγος* ist ex patre genitus, ante omnia secula, per quem omnia facta; aber zugleich wird er wieder ausgesagt als *σοφία* etc. und diese als Attribut Gottes, quod non proprie subsistit; damit wird auch dem Logos die persönliche Dignität wieder genommen.

In Betreff der dritten Person nun vollends, wo einmal eine Bestimmung aufzutauchen scheint, ist es nur, um sich sofort wieder in die Unbestimmtheit zu verlieren, z. B. in den citirten Worten: *μετὰ τῆς ἑαυτοῦ σοφίας.* Und bei diesen Worten, will ich noch zum Ueberfluss bemerken, wird die *σοφία* als procreata, genita, nicht als procedens angenommen; falls es also doch Jemand für nothwendig finden sollte, auch die dritte Person hier und anderwärts bei Theophilus herauszulesen und in der *σοφία* das *πνεῦμα ἅγιον* zu finden, so müsste wenigstens zugegeben werden, dass die Art und Weise, wie die drei Personen in und durch einander in der una essentia divina subsistiren, von der orthodoxen Lehre sehr abweichend ist. Was uns betrifft, so haben wir kein Bedürfniss, den Theophilus, wie Petavius gethan, wegen dieser Abweichung als Häretiker zu bezeichnen in

einem Puncte, über den es zu seiner Zeit noch gar keine orthodoxe Lehre gab. Wir freuen uns vielmehr, das ungetheilte Vergnügen geniessen zu können, das allmälige Werden dieser orthodoxen Lehre an unserm Heiligen selbst zu beobachten und ebenso, dass die Kirche doch auch Heilige kennt, die von orthodoxer Lehre nicht sehr viel gewusst haben.

Ich habe die Möglichkeit gesetzt, dass es doch Theologen geben könnte, die auch bei Theophilus den Begriff der Trinität fixirt finden. Zu dieser Annahme hat mich weniger der Vorgang alter Dogmatiker, die das fanden, bestimmt[1]), sondern mich bewog eine Stelle des Autors selbst, die sich II, c. 23 (15) findet. Theophilus geht daselbst auf die Einzelnheiten des Schöpfungswerkes ein; überall findet er dabei Typen; die drei ersten Tage, die vor der Erschaffung der grossen Lichter, Sonne und Mond, vorhergehen, sind ihm ein Typus auf die Dreieinigkeit „*τύποι εἰσὶν τῆς τριάδος, τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ λόγου αὐτοῦ καὶ τῆς σοφίας αὐτοῦ.*“ Hier scheinen in der Bezeichnung der Trias allerdings drei für sich subsistirende Personen, tres distinctae personae zu inhäriren. Die Stelle ist aber so kurz und so allgemein gehalten, dass sie unsere Ansicht von der schwankenden Bestimmtheit und geringen Entwickelung, die die Trinitätslehre bei Theophilus noch einnimmt, nicht alteriren kann; jedenfalls kann sie nicht gegen die Auslegung der früher angeführten Stellen verwendet werden. Das ganze 23. (15.) Capitel enthält eine sehr umfangreiche Typologie; die Sonne ist ein Typus Gottes, der Mond ein Typus des Menschen; sollten nun die drei ersten Schöpfungstage doch auch ein Typus sein, so lag es nahe genug, *θεός*, *λόγος* und *σοφία*

---

1) Z. B. Georg. Bulli Defensio fidei Nic. sect. II, c. 4; III, p. 7, wo er sich zu zeigen bemüht, dass Theophilus ganz so das Dogma von der Trinität gegeben habe, wie er selbst es geben würde: „Theophili Antiocheni sententia ac fides de filii aeternitate, in summa rei, sana, catholica et Nicaenae fidei consona fuisse, perspicue ostenditur.“

aufzugreifen und diese, um den Typus zu gewinnen, der hier seine Präcision in der Zahl drei findet, als Trias auszusagen. Es liesse sich aber darüber streiten, ob diese drei: θεὸς, λόγος, σοφία als die divinam substantiam completam ausmachend gedacht werden und, was damit zusammenhängt, ob λόγος und σοφία dem θεὸς als consubstantiales gefasst sind. Mir scheint die Sache verneint werden zu müssen, wegen der folgenden Worte: τετάρτῳ δὲ τύπῳ ἐστὶν ἄνθρωπος, ὁ προσδεὴς τοῦ φωτὸς, ἵνα ᾖ θεός, λόγος, σοφία, ἄνθρωπος. Die Worte können doch nur den Sinn haben, dass der vierte Tag Typus sein soll von dieser Vierheit: θεός, λόγος, σοφία, ἄνθρωπος. Ist das der Fall, so kann von einem Zusammenfassen zum metaphysischen Begriff der Trinität in jener obigen τριὰς doch schwerlich die Rede sein, man müsste denn ebenso von einer metaphysischen Viereinigkeit reden dürfen. Bei alledem wollen wir uns aber nicht verhehlen, dass Theophilus wahrscheinlich weder zu diesem Typus der Trias gekommen wäre, noch dazu, in die Trias den θεός, λόγος und σοφία zu begreifen, wenn nicht bereits das Dogma von der Trinität als Problem der Zukunft aufgetaucht gewesen wäre, und dieser Gedanke, der das ganze folgende Jahrhundert bewegt, schon wie die Morgensonne vor ihrem Aufgange, die ersten Streiflichter geworfen hätte. Die Stelle ist auch desshalb von der grössten Bedeutung für die Dogmengeschichte, weil hier der Name der Trias zum ersten Male bei den Kirchenvätern sich findet.

Als ob Theophilus mit der letzten Stelle zu viel gegeben zu haben befürchtet hätte, beeilt er sich nun mit der folgenden Stelle, die hierher einschlägt, wieder recht wenig zu geben. Es ist die Rede von der Schöpfung des Menschen und wie hoch Gott dessen Würde geschätzt, II, 28 (18): πάντα γὰρ λόγῳ ποιήσας ὁ θεός, καὶ τὰ πάντα πάρεργα ἡγησάμενος, μόνον ἰδίων ἔργον χειρῶν ἄξιον ἡγεῖται τὴν ποίησιν τοῦ ἀνθρώπου. Hier wird nun die Schöpfung der Menschen oder des Menschen wieder Gott zuertheilt, wobei der Dativ λόγῳ durchaus nicht darauf schliessen lässt, dass hier der Logos als Person gefasst sei; dann hätte es heissen müssen διὰ λόγου. Die Sache wird aber sofort wieder schwankend; gleich in den folgenden Worten scheint der λόγος wieder als Person gefasst zu sein: ἔτι μὴν καὶ ὡς βοηθείας χρήζων ὁ θεὸς εὑρίσκεται λέγων· Ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν· οὐκ ἄλλῳ δέ τινι εἴρηκε· Ποιήσωμεν,

ἀλλ' ἢ τῷ ἑαυτοῦ λόγῳ καὶ τῇ ἑαυτοῦ σοφίᾳ. Aber für den dogmatischen Trinitätsbegriff kann die Stelle desshalb nicht angesprochen werden, weil hier, falls die *σοφία* etwas Anderes sein soll, wie der *λόγος*, etwa die dritte Person, der h. Geist, diesem dann derselbe Antheil an der Weltschöpfung zugewiesen wäre, als dem Logos. Wie gesagt, es sind lauter Ansätze zur Bildung des Trinitätsbegriffs, aber es gährt noch Alles, wie der Most im Frühjahr.

Und auch die letzte Stelle, die wir hier zu betrachten haben, kann uns in dieser Behauptung nicht irre machen; sie steht II, 31 (22). Es ist darin eine der merkwürdigsten Betrachtungen über den Logos, die die christliche Literatur aller Zeiten hervorgebracht hat. Die ganze seltsame Ausführung verdient darum hier wiedergegeben zu werden. Theophilus hat über den Verkehr Gottes mit Adam im Paradiese gesprochen. Er lässt seinen Gegner, den Antolykos, den Einwand machen: wie kann Gott im Paradiese umherwandeln, da du doch selbst gesagt hast, Gott wird nicht von einem Raum umfasst. Darauf antwortet Theophilus: *ἄκουε ὅ φημι· ὁ μὲν θεὸς καὶ πατὴρ τῶν ὅλων ἀχώρητός ἐστι καὶ ἐν τόπῳ οὐχ εὑρίσκεται· οὐ γάρ ἐστι τόπος τῆς καταπαύσεως αὐτοῦ· ὁ δὲ λόγος αὐτοῦ, δι' οὗ τὰ πάντα πεποίηκε, δύναμις ὢν καὶ σοφία αὐτοῦ, ἀναλαμβάνων τὸ πρόσωπον τοῦ πατρὸς καὶ κυρίου τῶν ὅλων, οὗτος παρεγίνετο εἰς τὸν παράδεισον ἐν προσώπῳ τοῦ θεοῦ καὶ ὡμίλει τῷ Ἀδάμ· καὶ γὰρ αὐτὴ ἡ θεία γραφὴ διδάσκει ἡμᾶς τὸν Ἀδὰμ λέγοντα τῆς φωνῆς ἀκηκοέναι· φωνὴ δὲ τί ἄλλο ἐστὶν, ἀλλ' ἢ ὁ λόγος ὁ τοῦ θεοῦ, ὅς ἐστι καὶ υἱὸς αὐτοῦ, οὐχ ὡς οἱ ποιηταὶ καὶ μυθογράφοι λέγουσιν υἱοὺς θεῶν ἐκ συνουσίας γεννωμένους, ἀλλὰ ὡς ἀλήθεια*[1]) *διηγεῖται, τὸν λόγον τὸν ὄντα διαπαντὸς ἐνδιάθετον ἐν καρδίᾳ θεοῦ· πρὸ γάρ τι γίνεσθαι τοῦτον εἶχε σύμβουλον ἑαυτοῦ, νοῦν καὶ φρόνησιν ὄντα· ὁπότε δὲ ἠθέλησεν ὁ θεὸς ποιῆσαι ὅσα ἐβουλεύσατο, τοῦτον τὸν λόγον ἐγέννησε προφορικόν, πρωτότοκον πάσης κτίσεως, οὐ κενωθεὶς αὐτὸς τοῦ λόγου, ἀλλὰ λόγον γεννήσας καὶ τῷ λόγῳ αὐτοῦ διαπαντὸς ὁμιλῶν· ὅθεν διδάσκουσιν ἡμᾶς αἱ ἅγιαι γραφαὶ καὶ πάντες οἱ πνευματοφόροι, ἐξ ὧν Ἰωάννης λέγει· Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν· δεικνύς, ὅτι ἐν πρώτοις μόνος ἦν ὁ θεὸς καὶ ἐν αὐτῷ ὁ λόγος, ἔπειτα λέγει· Καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος· πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἕν. θεὸς οὖν ὢν ὁ λόγος καὶ ἐκ θεοῦ πεφυκώς, ὁπότ' ἂν βούληται ὁ πατὴρ τῶν ὅλων, πέμπει αὐτὸν εἴς τινα τόπον, ὃς παραγινόμενος καὶ ἀκούεται καὶ ὁρᾶται, πεμπόμενος ὑπ' αὐτοῦ, καὶ ἐν τόπῳ εὑρίσκεται.*

Man sieht, welcher reiche dogmatische Inhalt in diesen Worten gegeben ist. Für unsern Zweck ist hier zunächst

---

1) Denn so muss man lesen und nicht *ἀληθείᾳ*, da hier das Prädicat *διηγεῖται* einen Nominativ erfordert; unter *ἀλήθεια* ist die h. Schrift zu verstehen. — (Die Ausgabe von Otto (Jenae 1861) bietet auch *ἀλήθεια*. A. d. H.)

darauf zu achten, dass der Logos in dieser Stelle entschieden als Person ausgesagt ist; er ist ἀναλαμβάνων τὸ πρόσωπον τοῦ πατρός; in solcher Gestalt παρεγίνετο εἰς τὸν παράδεισον καὶ ὡμίλει τῷ Ἀδάμ. So bestimmt aber hier die zweite Person gefasst ist, so bestimmungslos die dritte. Es ist da jede Spur einer selbständigen Hypostase verwischt; im Gegentheil ist der Logos selbst δύναμις καὶ σοφία. Bis hierher träfe nun Theophilus mit andern seiner Aussagen zusammen. Nun aber weiter. Wir haben hier eine Art Christologie, wenn anders unter den Worten: ὅς ἐστι καὶ υἱὸς αὐτοῦ, Christus zu verstehen ist, was doch wohl anzunehmen. Aber welche überaus seltsame, von unsern Begriffen über die Sache abweichende Christologie; der υἱὸς ist der λόγος, der hier noch das Synonymon des νοῦς neben sich hat; aber der υἱὸς ist zugleich auch nur eine Manifestation dieses λόγος unter mehreren andern, die er haben kann und wirklich gehabt hat; z. B. υἱὸς als Christus gesetzt, so ist die Erscheinung Gottes im Paradiese und die Erscheinung Christi im Fleische Manifestation desselben Wesens, derselbe λόγος an verschiedene Zeiten und Orte gewiesen; und wie hier, so kann Gott den Logos noch oft herausstellen, so oft er eben will, ὁπότ' ἂν βούληται. Die Sache schmeckt etwas nach gnostischer Aeonenlehre, nur dass der Gradunterschied wegfällt, der wesentliche Bestimmung bei den Gnostikern war; es ist überall ein und derselbe Logos, ὅς παραγινόμενος καὶ ἀκούεται καὶ ὁρᾶται. Das ist, wenn man's überhaupt so nennen kann, die wunderliche Christologie des Theophilus.

Noch mag Eins bemerkt werden, wozu die Stelle Veranlassung bietet. Es ist während des ganzen langen Bildungsprocesses des Dogma von der Trinität, wie er sich in der Kirche vollzogen hat, ein Punct unberücksichtigt geblieben, auf den erst neuerdings die theologische Speculation hingewiesen und den sie zum Problem aufgestellt hat, der nämlich: Wie das Verhältniss des immanenten Logos zum geoffenbarten, und speciell, wie das Verhältniss der zweiten Person, des Logos, als integrirenden Momentes der Gottheit, während der Verbindung ebendesselben Logos mit der historischen Erscheinung Christi zu denken sei, und ob bei einer Verbindung des göttlichen Logos mit einer menschlichen Natur, dieser überhaupt noch während der Dauer solcher Verbindung als integrirendes Moment der Gottheit aufzufassen ist. Die Frage ist in der kirchlichen Lehre durch-

aus noch nicht entschieden; sie ist erst in der neuern Zeit überhaupt bestimmt als Frage aufgeworfen. Da dies aber nun geschehen ist, so wird man sich wohl auch kirchlicherseits um ihre Lösung kümmern müssen; denn die ganze Christologie wird ihr gemäss sich so oder so bestimmen. Bereits haben Denker wie J. H. Fichte und Weisse den Unterschied einer rein metaphysischen Trinität und der dogmatisch bestimmten Trinität, die die zweite Person in der Gottheit mit dem historischen Christus identificirt, in contradictorischer Weise aufgestellt. Die Consequenz davon ist, dass die zweite Person in der Gottheit aus der Christologie gestrichen und Christus als *θεάνθρωπος* in specifischer Geltung aufgegeben wird. Man erkennt also leicht, wie viel von der Lösung unserer Frage abhängt. Die ganze Sache zu berühren, giebt mir Theophilus in obiger Stelle Gelegenheit, desshalb, weil er allerdings die Frage schon aufgeworfen, auch entschieden hat, freilich die Entscheidung als blosse Behauptung gegeben, ohne dialektische Begründung, und darum ohne den Zwang der Ueberzeugung. Er sagt: der Logos ist Gott immer immanent geblieben, auch wenn er ein *προφορικός* war: *θεὸς ἐγέννησε τὸν λόγον, οὐ κενωθεὶς αὐτὸς τοῦ λόγου, ἀλλὰ ... τῷ λόγῳ αὐτοῦ διαπαντὸς ὁμιλῶν*, eine Entscheidung, für deren Gültigkeit Theophilus auch die bekannten Worte des Johannes citirt, obschon diese, da sie vom Logos vor seiner Manifestation in einer bestimmten Erscheinung reden, hier nicht als Belege angeführt werden können. Uebrigens würde die Consequenz von der Ansicht des Theophilus der Patripassianismus sein[1]).

---

1) Zum Schluss sei es aber noch erlaubt, auf dieses Citat aus Johannes hinzuweisen, als wichtig für die Frage nach der Authentie des Johannes-Evangelium. Das Johannes-Evangelium wird hier schon als ein bekanntes Werk vorausgesetzt; dem Theophilus hat dessen Authentie festgestanden, wie man annehmen muss; es soll nun damit nicht gesagt sein, dass hiermit jeder Zweifel gegen die Authentie niedergeschlagen sei, nur müssen solche Zeugnisse für die Autorschaft des Johannes, oder wenigstens eines Schülers des Johannes, bedeutend in's Gewicht fallen; denn diese Autorschaft war in damaliger Zeit noch eine Sache, über die sich hätte leicht nachkommen lassen, wenn Zweifel entstanden; und um so mehr musste sich Theophilus hüten, sich auf ein etwa untergeschobenes Werk zu berufen, als Autolykos kein Christ war und ein sehr starkes Interesse daran haben konnte, die Nicht-Authentie des Evangeliums, oder doch die Zweifel gegen dasselbe zu betonen. Doch das beiläufig. Eine unbedingte Gewissheit für die Authentie des Evangeliums giebt diese Stelle auch nicht; unbedingt gewiss ist nur das,

XVI.

Eine neue Ausgabe der melanthonischen Commentare zum Briefe des Paulus an die Römer,

angezeigt von **Wilh. Böhmer** in Breslau.

Es fehlt der theologischen Welt gerade nicht an schätzenswerthen Ausgaben der Commentare zum Römerbriefe, welche von dem Lehrer Germaniens ausgearbeitet und dem Landgrafen Philipp von Hessen, als dem durch Frömmigkeit und Seelengrösse hervorragenden Fürsten, im Jahre 1540 gewidmet sind. Auch die von Bretschneider veranstaltete Ausgabe der Gesammtwerke Melanthons liefert im 10. Theile, der zu Halle 1848 erschienen ist, das genannte, exegetische Werk. Dessenungeachtet begrüssen wir mit Freuden eine Schrift, die zu Leipzig bei Teubner im J. 1861 unter folgendem Titel veröffentlicht ist: Philippi Melanthonis commentarii in epistolam Pauli ad Romanos (1540). Ad optimarum editionum fidem recognovit Dr. Th. Nickel. Denn durch diese Veröffentlichung kann zum wahren Heile der evangelischen Kirche unter den Theologen derselben das gründliche Studium der Commentare gefördert werden, von welchen Dr. Nickel in dem Vorworte seiner Recognition treffend bemerkt: „quamquam singula passim minus spectant, universam tamen Pauli sententiam ea inlustrant cura fide religione atque Ecclesiae nostrae fundamentum gratuitam propter Christum peccatorum remissionem ea argumentorum gravitate eaque sermonis suavitate defendunt, ut omnibus, quorum „„Ecclesiam nostram ornari et latius propagari puram Evangelii doctrinam““ interest, summo jure commendentur.“

Die ursprüngliche Textgestalt der Commentare hat eine Masse von Veränderungen im Laufe der Zeit erfahren. Der Einblick in die besten Ausgaben, z. B. in jene, welche zu Strasburg im Jahre 1540, und in jene, die zu Wittenberg im J. 1541 an das Licht getreten ist, verhilft zu der eben nicht erfreulichen Erkenntniss, es stelle sich in dem überlieferten Texte der Commentare eine höchst bedeutende Zahl von einander widerstreitenden Lesarten heraus. Die Wieder-

---

dass sie die Abfassung des Johannes-Evangeliums in die zweite Hälfte des 2. Jahrhunderts zu setzen nicht erlaubt, da Theophilus ums Jahr 183 die Bücher an den Autolykos geschrieben, und das Johannes-Evangelium als ein ganz bekanntes Werk vorausgesetzt wird.

herstellung des von allen unächten Beimischungen freien Textes stempelt sich als eine gerade nicht leichte Aufgabe. Hr. Dr. Nickel hat nun freilich zu unserm aufrichtigen Bedauern in dem Vorworte seiner Ausgabe die Principien nicht ausführlich entwickelt, von welchen er sich hat leiten lassen, indem er der einen Lesart den Vorzug vor der andern zuerkannte. Er hat sich daran genügen lassen, diejenigen Lesarten, welche er für die ächten hält, dergestalt in den Text seiner Ausgabe der Commentare einzufügen, dass er die nach seiner Ansicht besten Ausgaben der Vergangenheit, welche für diese Lesarten in die Schranken treten, in besonderen Anmerkungen namhaft macht; Anmerkungen, welche zugleich solche Lesarten, die nach der Ueberzeugung des Dr. Nickel unächt sind, sammt denjenigen Ausgaben, worin dieselben auftauchen, namhaft machen. Inzwischen legt Dr. Nickel bei diesem Verfahren anerkennungswerthe Gewissenhaftigkeit und Sorgfalt an den Tag. Wohl lässt sich darüber disputiren, ob es dem Dr. Nickel gelungen sei, in jeder Stelle der Commentare die ächte Lesart wie zu erkennen, so zu setzen. Es ist z. B. zweifelhaft, ob die Worte „de particula gratis“ p. 13 aus der Feder des Melanthon geflossen sind. Sie können gestrichen werden, ohne dass der Redezusammenhang irgendwie benachtheiligt wird. Dazu kommt, dass diese Worte bloss in der wittenberger Ausgabe, welche im J. 1541 gedruckt ist, sich herausstellen, während sie in den übrigen alten Ausgaben, die von Dr. Nickel bei seiner Recognition der Commentare benutzt werden, sich nicht darbieten. Indess kann die gerechte Kritik nicht umhin, das Eingeständniss zu machen, Dr. Nickel habe an den meisten Stellen, worin verschiedene Lesarten von den alten Ausgaben an die Hand gegeben werden, die ächte herausgefunden und seiner Recognition einverleibt. Die Kritik würde, wenn sie das Eingeständniss nicht machte, die Signatur der Ungerechtigkeit sich zu Wege bringen.

Wir würden uns aufrichtig freuen, wenn unsere Empfehlung der Nickel'schen Leistung geeignet wäre, derselben in weiteren Kreisen Eingang zu verschaffen; die Leistung verdient es, weiter verbreitet zu werden.

Berichtigung.

S. 253. Anm. 2, Z. 5 l. „sich“ st. „diese“.

Gebauer-Schwetschke'sche Buchdruckerei in Halle.

XVII.

Rudolf Collin.

Ein Charakterbild aus der Schweizerischen Reformationsgeschichte.

Von

Konrad Furrer,
V. D. M. in Zürich.

Es war eine wundersame Zeit, da vor dreihundert Jahren der Frühlingsruf der Freiheit die träumende Menschheit des Mittelalters aus ihrem Winterschlafe aufweckte, da das Feuer zur hellen Flamme aufloderte, das als verborgene Gluth längst überall vorhanden gewesen. In der mächtigen Fülle aber geistigen Lebens, welches diese Zeit weckte, ist ihr vor andern sturmbewegten Zeiten eigenthümlich, dass sie dieses Leben ausprägte in einem unerschöpflichen Reichthum scharfabgegränzter individueller Gestalten. Nie können wir ihr Bild ganz ausschauen; immer Neues werden wir an ihm entdecken, so oft wir zu ihm zurückkehren. Dass aber der Geist der Reformationszeit sich in so viel geistige Eigenthümlichkeit hineinzuleben, so viel Eigenthümlichkeit hervorzubringen vermochte, zeugt von seinem hohen inneren Gehalt. Denn wir finden das Gesetz in der Geschichte ausgesprochen: je wahrhaft geistiger eine Bewegung ist, desto leichter überwindet sie alle Schranken der nationalen und persönlichen Individualität und macht dieselbe sich dienstbar. Alle Geister erfasste die reformatorische Bewegung; aus jedem

Stande, jedem Alter holte sie ihre Vorkämpfer. Sie löste den Bann der Standesunterschiede, um die Gleichgesinnten in inniger Freundschaft zu verbinden. Der Muth des Jünglings hob sich an des Greisen Begeisterung und männliche Kraft wuchs von weiblicher Unverzagtheit. Der Furchtsame stellte sich neben den Muthigen, der Minderbegabte neben den Hochbegabten zum heissen Kampfe. Gelockert wurden die natürlichen Bande, um desto fester geistige zu knüpfen. Nach dem Lande fühlte man Heimweh, wo die freie Geistesluft wehte und in seiner eigenen Heimat sah man sich als Fremdling an, wenn der Alp der Hierarchie die Geister bedrückte. Welch merkwürdiges Wanderleben in jener Zeit von Land zu Land und im selben Land von Gau zu Gau. Die sind nicht zu zählen, welche herausgerissen wurden aus allen ihren bisher gewohnten und angelebten Verhältnissen. Aber der Sturm weckte auch die Kraft ihm Stand zu halten, machte die Angegriffenen gewandt in der Lebensführung, schuf in ihnen einen unübertrefflich praktischen Sinn. Der exilirte Chorherr griff zum Seilerhandwerk, und in St. Gallen erwählten sie den ehemaligen Sattlergesellen zum Antistes.

Die geistige Richtung indess, welche die Erscheinung des neuen Lebens einleitete, bezeichnet man mit dem Namen Humanismus. Der Humanismus war eine Rückkehr zu dem Studium des classischen Alterthums und erweiterte deshalb den geistigen Blick, deckte auf, aus wie trüben Quellen der Strom des bisherigen Lebens geflossen. In seiner Wirkung kann man den Humanismus mit dem gelinden Föhn vergleichen, der den Schnee weich und locker macht und die Dachrinnen zum Tropfen bringt. Als dann der Wind zum Sturme wurde, hüllten sich freilich viele furchtsam in den Mantel, welche freudig die humanistischen Studien begrüsst hatten und mochten nicht frei und kühn im Kampfe des Frühlings mit dem Winter sich tummeln. Wie begeistert aber sämmtliche Reformatoren an dem Studium des classischen Alterthums hingen, ist allbekannt. Bullinger wusste die Aeneide auswendig, ebenso, zum guten Theil wenigstens,

auch unser Collin. Sprüche, Sentenzen, Verse aus den Schriften der Alten führten sie alle beständig im Munde.

Indem wir dieses in allgemeinen Zügen gehaltene Bild zeichneten, schwebten uns besonders die Vorgänge jener Zeit im Vaterlande vor. Bekannt war damals das Schweizervolk nur als ein Volk rauher, tapferer Kriegsgesellen und Niemand ahnte wohl, dass gerade auch die Schweiz zu einem Herde der Reformation die geeignete Stelle bieten würde. Wie schlecht es bei uns um die Geistlichen aussah, mag Bullinger berichten[1]: „Alls vff ein Zyt diser jaren alle Decani der Eydgnossschafft by einandren versammlet, wurdendt über drey nitt funden, die in der biblj beläsen wärend, die anderen bekandtend, das iren keiner ioch das nüw testament hette gar vssgeläsen, daby gut abzunemmen, wie es geschaffen mitt der überigen priesterschafft, by deren es noch vil wirs stund.“ Doch der alte Freiheitssinn der Eidgenossen, welcher sie nie gross achten liess auf die päpstlichen Interdicte und der in Waldmann's Concordate[2]) einen so energischen Ausdruck gefunden, die genaue Bekanntschaft mit Rom hatten die Gemüther reif gemacht; erklärte doch der Appenzeller Hauptmann Berweger geradezu, Rom habe ihn reformirt[3]). Jene Zeit war eine sturmbewegte Zeit für unser Land. Draussen verspritzten seine Söhne zu Tausenden ihr Blut in fremden Kriegen und drinnen brauste mächtiger und mächtiger seit Zwingli's Auftreten der Strom des neuen Lebens durch alle Gaue. Solch eine Zeit musste volle ganze Charaktere bilden, die Geister allseitig beschäftigen. Dass sie so wirkte, wird uns in kleinem Bild das Leben Collin's veranschaulichen.

---

1) Reformationsgeschichte I, 3.

2) Vgl. Joh. Müller, Schweizergeschichte, V, 297. Bluntschli, Zürchergeschichte, II, 18—22.

3) Vgl. die Fortsetzung des Müller'schen Werkes von J. J. Hottinger, I, 417 und die Note daselbst.

I. Die Jugendjahre bis zur Beendigung der Universitätsstudien.

Der Vater Althans von Gundelingen vertheidigte 1499 bei Koblenz am Aussfluss der Aare die Grenze gegen Maximilian's I. Krieger, als ihm zu Hause ein Knäblein geboren wurde[1]), das den Namen Rudolf bei der Taufe erhielt. Gundelingen ist ein kleiner Ort, einige Stunden von der Stadt Luzern entfernt, zu deren Gebiete es seit alten Zeiten gehörte. Collin stammte also wie der berühmte Myconius aus dem Kanton, der sich nachher besonders als Vorkämpfer für den alten Glauben berufen fühlte. Seine Eltern waren ehrbare, wohlhabende Bauersleute, wie die des Reformators Zwingli. Am Bül oder Zum Bül hiess sein Geschlecht, ein Name, an den sich eine historische Erinnerung aus ruhmvoller Zeit knüpfte. Zur Zeit des Sempacherkriegs nämlich war Gundelingen von den Oestreichern gänzlich verbrannt worden, die Gundelinger selbst aber hatten sich in den Wald geflüchtet und nach Abzug der Oestreicher auf dem Hügel, der Collin's Geschlecht den Namen gegeben, eine Warte errichtet. War nun von dieser Warte aus kein Feind in Sicht, so verliessen die Gundelinger den Wald und gingen bewaffnet ihrer Feldarbeit nach. Sobald aber die Wächter auf der Warte einen Feind erblickten, gaben sie ein Zeichen mit dem Horne und riefen so die Gundelinger zum Kampf zusammen[2]). Nach der Weise seiner Zeit hat Collin später den Namen Am Bül in's Lateinische übersetzt und sich Clivanus oder Collinus genannt.

Wie er seine ersten Lebensjahre verlebte, wissen wir nicht. Er selbst erzählt uns nur, dass er eine sehr gute

---

1) In der Osterwoche, wenige Wochen später als sein nachmaliger Seilergehülfe Thomas Platter. Vgl. des letztern Autobiographie herausgeg. v. Fechter, S. 3.

2) Vita Collini ab ipso descripta in dem ersten Bande der Miscellanea Tigurina, p. 2.

Taufpathin gehabt habe, von der die Eltern noch jährlich beschenkt worden seien, als er schon die hohen Schulen besuchte. Ein Bauernbube war also Collin wie sein Altersgenosse Platter. Doch schon im achten Lebensjahre wurde er vom Vater in die Schule von Beronmünster gebracht, wozu den Vater wohl die frühzeitig sich entwickelnden Geistesgaben des Knaben und die Aufmunterung angesehener geistlicher Verwandten[1]) bewogen. Wie mühsam mussten sich damals noch die Meisten die Anfangsgründe des Wissens erwerben! Welcher Energie bedurfte es, um nicht zu verkommen! Aber gerade die tausenderlei Hindernisse und Schwierigkeiten stählten die Kraft der Tüchtigen. Rührend ist es zu lesen, welche Anstrengungen Platter z. B. machte, als er zu Myconius kam: „da macht ich mier ein sitz in eim winkell nit wyt von des schulmeisters stull und gedacht, in dem Winkell wilt studierren oder sterben. Ich han manche nacht wenig geschlaffen, sunder mich wider den schlaff jämerlich gemartret, han oft kalt wasser in den mund gnon, row (rauhe) rüben, sand, wen ich entschlieffe mit den zänen uff einander stiesse." Besser waren die daran, welche wie unser Collin eine Klosterschule besuchen konnten; aber auch diese Schulen waren in tiefem Verfall[2]).

Indem Collin in die Schule des Beronmünsterstifts ging, war er von vornherein zum Geistlichen bestimmt; denn nur solche durften die Klosterschulen besuchen, welche sich für den geistlichen Stand heranbilden wollten. Des Knaben Lehrer im Stifte war der Musiker Andreas Erni, sein Hauswirth der achtzigjährige Jakobus von Zell. Erni soll ein ausgezeichneter Musiker gewesen sein, unter dem sich Collin nicht gemeine musikalische Kenntnisse erwarb[3]). Musik wurde un-

1) Zwei Buchholzer, der eine Probst, der andere Chorherr in Luzern waren ihm nahe verwandt. Misc. I, 4. 13.

2) Einen Blick in ihre damalige Einrichtung lässt uns die Verordnung thun, welche der Abt Franz von St. Gallen im Anfang des 16. Jahrhunderts erliess, Bernet, das Leben Joh. Kessler's, 16—18.

3) Autobiogr. Misc. Tigur. I, 4.

mittelbar vor der Reformation sehr viel getrieben, aber keine gute[1]).

Collin lernte zu Beronmünster wohl Musik, aber nicht viel mehr; daher ihn der Vater dort wegnahm, nach Luzern brachte in's Haus des Probstes Buchholzer, eines nahen Verwandten. Doch auch in Luzern waren die Schulen nicht gut bestellt. Seine Lehrer, meldet uns Collin selbst, seien zwar gute Leute gewesen und hätten wohl zu singen verstanden, aber sonst weiter nichts[2]). So wäre auch sein Luzerner Aufenthalt für seine Studien nicht ein gesegneter geworden, trotzdem dass er fünf Jahre in dieser Stadt lebte, wenn er nicht Einen Lehrer wenigstens gefunden, der seinem Wissenseifer in bester Weise entgegenkam. Dieser eine Lehrer war der Chorherr Zimmermann, oder wie er sich selbst schrieb, Xylotect, ein trefflicher, wohlgebildeter Schulmann und aufgeklärter Theologe[3]).

Mit Anleitung von Zimmermann begann Collin die virgilischen Dichtungen zu lesen, an denen seine erste Begeisterung für das classische Alterthum erwachte. „So gross war mein Eifer," erzählt er selbst, „dass ich sechs ganze

---

1) Vgl. Hottinger, Fortsetzung v. Müller, I, 330 ff. Nicht ohne Grund blieb daher so lange der Gesang aus dem reformirten Gottesdienst entfernt.

2) Misc. Tig. I, 4.

3) Xylotect stammte aus einem angesehenen Luzernerischen Geschlechte und war Chorherr zu Luzern und Beronmünster. Er hatte einer der ersten in der Schweiz das aufgehende Licht der Reformation freudig begrüsst, besonders das Cölibat frühzeitig schon bekämpft und galt auch allgemein als ein Anhänger Luther's, wie aus einem Briefe des Myconius an Zwingli erhellt: Spargunt per Helvetiam esse octo quibus placeat Lutherus in quibus tu primas obtines, Xylotectus et Myconius adnumerantur, Glareanus quoque. Hottingeri histor. eccles. VI, 350 f. Muthig hielt er noch aus in seiner Vaterstadt, als Todesgefahr längst die freien Denker daselbst bedrohte. Aber endlich musste er sich doch überzeugen, dass der Luzernerische Boden zu hart sei, um den neuen Samen in sich aufzunehmen. Er ging nach Basel, wo ihn 1526 die Pest aus einem gesegneten Wirkungskreise wegriss.

Bücher der Aeneide, ebenso die Georgica und Eclogen alle bis auf's Pünctlein auswendig lernte und sie ganz ohne Anstoss hersagen konnte[1]).“ Noch im Greisenalter gedenkt er in herzlicher Liebe des väterlichen Freundes Zimmermann.

Als Collin sein fünfzehntes Lebensjahr erreicht hatte, hielt ihn Zimmermann für reif genug, um die hohe Schule von Basel besuchen zu können, führte ihn selbst dorthin und empfahl ihn persönlich dem berühmten Glarean. Doch nicht nur Zimmermann, auch der Probst Buchholzer, in dessen Hause Collin fünf Jahre gelebt, wollte ihm beim Scheiden noch einen Liebesdienst erweisen. Er wirkte ihm einen Wartbrief aus auf eine Chorherrenpfrund[2]). So öffneten sich dem jungen Studiosen jetzt schon die besten Aussichten auf eine angesehene kirchliche Stellung. Wenn je einem Menschen der Lebensweg leicht und anmuthig sich aufthat und rosig die kommende Zeit entgegenlächelte, so unserm Collin. Mancher mochte ihn wohl auch um den Platz bei Glarean beneiden, galt doch Glarean vor allen aus als der grosse Gelehrte des Schweizerlandes[3]). Collin bekam von ihm auch Unterricht in der Mathematik und versichert, er hätte unter des berühmten Mathematikers Anleitung grosse Fortschritte in dieser Wissenschaft gemacht, wenn er länger dem Unterricht hätte folgen können. Allein schon ein halbes Jahr nach der Ankunft Collin's ging Glarean nach Paris, wohin ihm sein Luzerner Schüler nicht folgte. Warum er seinem Meister dahin nicht folgte, da doch derselbe auch in Paris einen zahlreichen und ihm sehr ergebenen Kreis schweizerischer Studirender um sich versammelte, darüber schweigt Collin. Das Verhältniss zwischen Lehrer und Schüler scheint nie ein trauliches geworden zu sein, Collin Glarean's Persönlichkeit nicht angesprochen zu haben[4]). Sie schieden von einander

1) Misc. Tig. I, 4.
2) Misc. Tig. I, 9 f.
3) Vgl. Hottinger, Forts. M. I, 311.
4) Doch redet Collin mit hoher Achtung von Glarean und nennt ihn praeceptor omnium fidelissimus. Misc. Tig. I, 5.

für immer; denn Collin fühlte nicht das Bedürfniss durch Briefe etwa die Verbindung aufrecht zu erhalten. Darüber beklagte sich Glarean noch sieben Jahre nachher gegen Zwingli: „Sieben Jahre ist Collin von mir schon weg und hat nie etwas an mich geschrieben. Man sagt, er habe mir es nie vergessen können, dass ich ihn einmal schläfrig schalt, um ihn mehr anzuspornen„ [1]. Collin wandte sich nach Osten zur hohen Schule von Wien, während sein Lehrer nach Westen ging. Wiens Universität wurde auch von den Schweizern viel besucht. Zwingli, Vadian und Glarean hatten sich hier einst als Studiengenossen zusammengefunden. Von ihnen vertrat nachher Vadian [2] glänzend die Schweizerische Gelehrsamkeit an der Universität. Von Kaiser Maximilian I. wurde er mit dem Dichterlorbeer gekrönt und mit dem Rectorate betraut. An der Spitze der Hochschule bot er namentlich auch den Schweizerjünglingen eine freundliche Aufnahme und sorgte für sie wie ein Vater, was manche von ihnen in dankbarster Liebe bezeugen. Von den Schweizer Studenten, zumal von Konrad Grebel, wurde Collin in Wien auf's freundlichste aufgenommen und von Grebel, dem Schwager Vadian's, wahrscheinlich auch diesem vorgestellt. Mit den andern Schweizern lebte er zusammen und Vadian war ihrer aller gemeinsamer Patron.

Der grosse Ruf der Wiener Hochschule hatte in Collin hohe Erwartungen erregt; aber er fand nicht, was er gehofft. Das Studium der alten Dichter stehe hier in ausnehmend grosser Blüthe und werde mit ausgezeichnetem Eifer gepflegt, so hatte er in der Ferne gehört und war auf diese Kunde freudig hingezogen. Aber wie kindisch abgeschmackt fand

---

1) Accusavi aliquando tarditatem ingenii cum esset mihi discipulus ut excitarem magis iuvenem; atqui aegre hunc tulisse hoc, aiunt. Zwinglii O. O. VII, 257.

2) Er war eines St. Gallischen Kaufmanns Sohn und hatte sich frühzeitig einen grossen Reichthum an Wissen gesammelt. Vgl. Hottinger, Forts. M., I, 306.

er jetzt die Art, wie man die Dichter erklärte, wenn er der schönen Stunden gedachte, da ihn Zimmermann in's Verständniss der Virgilischen Dichtungen eingeführt hatte. Doch noch weit mehr als durch die poetischen Lectionen wurde ihm die Wiener Hochschule durch das unglaublich rohe, ausschweifende Leben der Studenten und die Sittenverderbniss in der Stadt überhaupt entleidet. Collin war eine fein angelegte Seele. Er besass viel von jener heiteren Ruhe des Geistes, von jener maassvollen Weise, jenem lebendigen Sinn für edle harmonische Form auch des Lebens, wie diess alles dem antiken Charakter eigen ist. Da ragte ihm die Welt der Virgilischen Dichtungen, an denen er mit kindlicher Begeisterung hing, als ideale Welt so hoch über dem rohen, fessellosen Leben dieses Wien. Er verstand sich auf gute Musik und hatte sich in der Heimat frühe schon tüchtige musikalische Kenntnisse erworben. Drum machte nun das Singen und Schreien betrunkener Sängerschaaren auf sein Gefühl einen höchst widrigen Eindruck, den er nie aus dem Gedächtniss wegwischen konnte, ja der ihm zeitlebens die Freude am Gesang, „diesem," wie er sich ausdrückt, „sonst lobenswerthen Studium" vergällte[1]). Die freundlicheren Bilder der nachreformatorischen Zeit lassen uns leicht vergessen, aus welch einem Dunkel sie hervorgegangen. Aber die Verderbniss des Lebens war gerade am Eingang der neuen Zeit furchtbar gross.

Abgesehen jedoch von den langweiligen poetischen Lectionen, von dem ausgelassenen Leben der Stadt gab es in Wien der Dinge viel, die für den aus sehr einfachen Verhältnissen hergekommenen Collin in hohem Grade interessant sein mussten. War doch Wien die Kaiserstadt, die Stadt des ersten Maximilian, der Pracht und Glanz altritterlichen Lebens auf's neue an seinem Hofe zu verpflanzen gesucht hatte und dem Ritterthum ergeben blieb bis an sein Ende. Collin erzählt auch, er habe viel Grossartiges gesehen, kurz

1) Misc. Tig. I, 6.

vor seiner Abreise noch das prachtvolle Leichenbegängniss des Kaisers. Kaiserhof und Universität veranlassten ein beständiges Ab- und Zugehen politisch oder wissenschaftlich bedeutender Persönlichkeiten. Die wichtigsten Tagesfragen in weltlichen und geistlichen Dingen fanden wie natürlich in der Reichshauptstadt eine lebhafte Besprechung. Diess Alles musste mancherlei Anregung bieten, den strebenden, denkenden Geist bilden, entwickeln. An vielfach segensreicher Einwirkung und reichem schönem Genuss kann es jedenfalls dem Collin nicht gefehlt haben, sonst wäre er nicht von 1515 bis in's Jahr 1519 hinein in Wien geblieben, wobei er zudem noch versichert, es habe ihn zunächst der Weggang Vadian's fortzureisen bewogen[1]). Vadian war 1518 heimgekehrt. Auch Collin wendete für einmal wieder dem Vaterlande seine Schritte zu. Zürich jedoch, nicht Luzern, bestimmte er zu seinem Reiseziel.

Als ein zwanzigjähriger Jüngling trat er im Frühling des Jahres 1519 in Zürichs Thore ein[2]), wohl nicht ahnend, dass er hier seines Lebens Herbst beschliessen werde. Aber der Sturm, der ihn einst für immer hierher versetzen sollte, brach eben damals los. Seit dem 1. Jenner dieses Jahres hatte der ehemalige Leutpriester von Einsiedeln, Ulrich Zwingli, den kühnen, gewaltigen Kampf gegen das furchtbare Verderben in Leben und Lehre der Kirche erhoben. Freudig stimmten fast alle Besseren in der Stadt dem muthvollen Manne zu und weithin fand sein edles Streben bei den Gebildeten der Zeit begeisterte Anerkennung. Ihn wünschte Collin kennen zu lernen; darum vor allem aus war er nach Zürich gewandert. Freundlicher Aufnahme aber konnte er um so eher gewärtig sein, da er doch nicht ganz als unbekannter Fremdling sich einstellte. Er hatte ja in Wien unter Vadian, einem der liebsten Jugendfreunde Zwingli's, studirt und in Zürich traf er einen von allen, die ihn kannten, hoch-

1) Misc. Tig. 1, 6.
2) Misc. Tig. I, 6.

geschätzten Landsmann, den Schulmeister Myconius. Da war denn die persönliche Bekanntschaft mit Zwingli schnell gemacht und bald gestaltete sich dieselbe zur innigen Freundschaft. Der Reformator besass eine Art die Freunde zu fesseln, wie sie grossen Männern so ganz eigenthümlich ist. Er weckte in ihnen zugleich die Gefühle tiefer Ehrfurcht und begeistertster Liebe, dass ihre Herzen nimmer von ihm lassen konnten. Collin's Freundschaft aber musste gleich im Anfang die Feuerprobe aushalten. Eine furchtbare Pest durchraste im Sommer 1519 Frankreich und Deutschland. Nur in der Stadt Zürich und ihrer Umgebung fielen derselben 2500 Menschen zum Opfer. Auch Zwingli, der in selbstverleugnender Liebe den Kranken Rath und Trost brachte, wurde gegen Ende des Sommers von ihr niedergeworfen und an den Rand des Todes gebracht. Doch Collin verliess trotz der Pest Zürich nicht, vielleicht, dass er dem Myconius in der Schule beistand. Erst als Zwingli wieder auf der Besserung war, schied er von ihm ungefähr zu gleicher Zeit, da auch Myconius einem Rufe in die Vaterstadt Luzern folgte.

Collin gedachte das Vaterhaus zu besuchen und eine Zeit lang in Gundelingen oder Luzern zu verweilen. Doch ging er nicht geraden Weges der Heimat zu, sondern wanderte nach Basel, wo er seine ersten Hochschulstudien gemacht hatte. Glarean war, wie wir wissen, nicht mehr dort, aber andere treffliche Lehrer, wie Hedio. Auch die Basler hatte die Kunde, Zwingli liege an der Pest krank, schmerzlich getroffen. Aengstlich harrten sie auf ferneren Bericht. Jubelnd nahmen sie darum Collin auf, der ihnen gute Nachricht brachte. So schrieb Hedio an Zwingli: „Voller Angst waren wir um Deinetwillen, der Du zwischen Ambos und Hammer lagest, siehe da hiess uns Rudolph Clivanus, ein Jüngling von gar feinen Sitten und gleicher Gelehrsamkeit, wie ein Gott uns plötzlich erscheinend, Deinetwegen guten Muthes zu sein[1]."

---

1) Zwinglii Opp. VII, 90.

Endlich nach vierjähriger Abwesenheit kehrte Collin in's Vaterhaus ein zu Gundelingen. Es verlangte ihn noch nicht nach dem ruhigen Wohnen in der Heimat, vielmehr strebte sein Sinn nach Italien, das nicht erst in unsrer Zeit das Land der Träume geworden. Bereits hatte er die Reise dorthin mit einem Freunde gleichen Alters, den er bei Zwingli gefunden, verabredet, mit Joh. Jakob Ammann. Ammann war im selben Frühling, da Collin von Wien, von Paris hergekommen, wo er Glarean's Unterricht genossen hatte, ein Liebling seines Lehrers. Auch er hing wie Collin mit innigster Verehrung an Zwingli, und diese gemeinsame Verehrung zog die ersten engen Freundschaftsbande um die Jünglinge und ihr congenialer Sinn machte dieselben unauflöslich. In Lust und Leid blieben sie einander getreu, bis der Tod sie trennte. Beide hätten Italien gern gesehen, drum gaben sie sich freudig die Hände, die Reise dorthin gemeinsam zu machen und den altberühmten Sitz der Wissenschaft, Bologna, aufzusuchen. Darauf trennten sie sich mit der Verabredung, bei der ersten guten Gelegenheit ihren Plan auszuführen.

Indess bot sich Ammann früher, als sie geglaubt, eine Gelegenheit dar, auf angenehme Weise nach Italien reisen zu können. Die Zürcherische Regierung nämlich schickte eine Gesandschaft nach Mailand mit dem Auftrag, die Bauart der Thürme an der Mailändischen Burg zu besichtigen. Man wollte in derselben Form den Thurm des neuen Rennwegerthores ausführen. Unter dem sicheren Schirm dieser Gesandtschaft konnte Ammann wohlbehalten wenigstens bis Mailand gelangen. In Mailand traf er eine Reihe hochgelehrter Männer an, während, wie er vernahm, Bologna der neuen Begeisterung für die Wissenschaft fremd war, einzig noch durch die besondere Pflege des kanonischen Rechtes an seine Glanzzeit erinnerte. Da änderte er den mit dem Freund gefassten Entschluss, blieb in Mailand und lud auch den Freund ein, hierher zu kommen[1]).

1) Misc. I, 6.

Collin indess verzögerte seine Abreise fast um ein halbes Jahr. Er blieb die Zeit über bei Myconius in Luzern und half ihm in der Schule aus, studirte auch gemeinsam mit ihm in den Alten. Mit Zwingli blieben sie in enger Verbindung, der trotz seiner unendlich schweren kirchlichen Aufgabe auch die humanen Studien noch als angelegentliche Herzenssache betrieb und den dahin zielenden Bestrebungen seiner Freunde eifrige Theilnahme schenkte[1]). In den letzten Tagen des Februar 1520[2]) brach endlich Collin von Luzern auf, kam glücklich über die Berge und wurde in Mailand von Ammann mit brüderlicher Liebe aufgenommen. Hier fand er denn nach seiner eigenen Versicherung seines Herzens Wünsche in prächtigster Weise erfüllt[3]).

Die beiden Schweizer lebten nun sehr eng vereint mit einander, theilten geistigen und leiblichen Genuss, wohnten zusammen und studirten zusammen. In den traulichen einsamen Stunden aber, da ihre Gedanken sich zur Heimat wandten, gedachten beide vor allem in heller Begeisterung des väterlichen Freundes in Zürich, Zwingli's. „Ich lebe zu Mailand," schreibt Collin an den Reformator, „bei Ammann, einem Jüngling von hoher Gelehrsamkeit und reinstem Charakter. Indess, wenn ich die Wahrheit gestehen soll, so bin ich zwar in Mailand, aber bei meinem Zwingli lebe ich; denn es ist nicht zu sagen, wie viel du beiden im Munde bist, hast du dich doch um beide auf's Beste verdient gemacht"[4]). Etwas später schreibt Ammann: „Der allmächtige

1) Zwinglii O. O. VII, 96.

2) So nach Zwinglii O. O. VII, 119. Collin in seiner Autobiographie sagt, er sei grad Anfangs des Jahres (Kalendis januariis) nach Mailand gereist, ein Fingerzeig, dass man solche aus dem Gedächtnisse niedergeschriebenen Erinnerungen, namentlich auch in Bezug auf Chronologie, behutsam gebrauchen muss. Myconius schreibt nämlich an Zwingli den 27. Febr.: Salutat te ... Clivanus qui his diebus ad Ammannum ibit Mediolanum. Vgl. auch VII, 103 f. VII, 106.

3) Exoptatissima quaeque inveni, Misc. I, 7.

4) Zwinglii O. O. VII, 141.

Gott füge es, dass er mich dich, meine Zier und mein Leben, wohlbehalten wieder sehen lasse. (Es war nämlich von Neuem die Pest ausgebrochen). Unser Clivanus will nicht sowohl dass er, als dass du gesund seiest"[1]).

Am meisten hatten es die beiden Freunde bei ihrem Aufenthalte in Italien auf das Studium der griechischen Sprache abgesehen und betrieben auch dasselbe mit grossem Eifer. Damals war es noch sehr schwierig die Anfangsgründe des Griechischen ordentlich zu erlernen. Wer einmal Griechisch konnte, wollte sich nicht mehr die Mühe geben, Grammatik zu lehren, sondern meinte nichts Eiligeres thun zu müssen, als der Jugend, so unvorbereitet sie auch war, die enthusiastische Bewunderung für die Herrlichkeit des Alterthums einzuflössen, von der man durchdrungen war[2]). Viele mussten das Griechische sich ohne fremde Hülfe aneignen, so Zwingli, Martyr. Unsere zwei Studiengenossen hielten sich einen Hauslehrer und zwar den Antonius Thylesius, einen nach Collin's Zeugniss sehr frommen Mann, wohlkundig der Griechischen und Lateinischen Sprache und Professor der Geschichte. Jedes Mal, wenn Collin ihm gute Nacht wünschte, habe er erwiedert: „Lebe wohl, mein Sohn, und bete, bete!" Sie theilten übrigens diesen Unterricht noch mit andern Schülern[3]). Unter den öffentlichen Lehrern ragten besonders hervor der Professor der griechischen Literatur, Stephanus Niger, dessen Uebersetzungen sehr geschätzt wurden und Ludwig Coelius, der wegen seines grossen kritischen Talentes berühmt war. Es herrschte damals noch durch ganz Italien viel hohe Begeisterung für das neu erwachende Leben. Die Bewunderung des classischen Alterthums, wie wir sie namentlich auch bei Frauen finden, hat unstreitig bei vielen Gemüthern grosse Frivolität erzeugt, aber auch dem durch und durch veräusserlichten Leben gegenüber ein tiefes Bedürfniss

1) Zwinglii O. O. VII, 150.

2) C. Schmidt, Peter Martyr's Leben, 4 f.

3) Collin führt zwei vornehme Mailänder an, Joh. Jak. Trivultius und Rhenatus Biragus. Misc. Tig. I, 7 f.

nach dessen Verinnerlichung erweckt. Ja die Edelsten empfanden einen Ekel gegen die Werkheiligkeit und schwärmten für ein Leben im Glauben und in der Liebe[1]). Zu diesen geistig strebsamen, edeln Italienern gehörten nach Collin's Zeugniss auch seine Lehrer.

Voll und ganz gaben sich die beiden Freunde der reinen Freude an der Wissenschaft hin, beflissen sich darum eines eingezogenen Lebenswandels und besuchten mit unausgesetztem Eifer die Collegien. Reiches Lob erndteten sie von Lehrern und Studiengenossen und wurden den oft nach Mailand kommenden Schweizerischen Gesandten auf's angelegentlichste von allen Seiten empfohlen. Die Gesandten ermangelten dann nicht, das Lob der fleissigen Schweizerstudenten in der Heimat zu verbreiten[2]). Bescheiden wie er war, wusste Collin Lobsprüche fein und liebenswürdig zu beantworten: „Du sagst mir in deinem Briefe," schreibt er an Myconius, „ich gefalle dir sehr. Ich merke aber, was du willst; dass ich mich bestrebe, dereinst Männern deiner Art nicht missfallen zu können. Denn an mir finde ich nichts als Sachen, die mich bei jedem, auch Kurzsichtigen, schlecht empfehlen"[3]).

Doch mitten in ihrem Eifer wurden Collin und Ammann gestört durch den Mailändischen Krieg. Seit der Schlacht von Marignano gehörte Mailand dem französischen Könige Franz I. Doch Papst und Kaiser waren nicht gewillt, ihm dasselbe zu lassen und warteten nur nuf die günstige Zeit, es ihm wieder zu entreissen. 1521 kam's zu neuem Krieg, in welchem gleich anfangs die Stadt Mailand für Franz verloren ging, vorzüglich durch die Anstrengung von Schweizerischen Truppen, die in päpstlichem Solde standen[4]). Franz hatte das wissenschaftliche Leben in der Stadt gepflegt, aber die kaiserliche Herrschaft liess es bald erlöschen. Es sei darum, berichtet Collin, in Mailand das Sprüchwort aufge-

1) Vgl. die treffliche Schilderung bei Schmidt, Martyr's Leben, 8 ff.
2) Vgl. hierüber die artige Erzählung Collin's. Misc. Tig. I, 8.
3) Wirz, helvet. Kirchengesch. IV, 1, 67.
4) J. J. Hottinger, Forts. Müller's, I, 74 f.

kommen: „Unter dem Könige der Gallier war Mailand eine Stadt, unter dem Kaiser ist's nur ein Dorf[1].“ Den 19. November hatten die Verbündeten die Stadt eingenommen. Doch die Citadelle vertheidigte noch eine französische Besatzung. In dem kriegserfüllten Orte war's nun aus mit dem Studiren, die beiden Freunde sahen sich genöthigt, heimzuwandern. Es galt bei Winterszeit den gefährlichen Weg über die Alpen zu machen. Sie gingen über den Gotthardt. Der schwächere Ammann hätte wohl verkommen müssen auf dem Berge, wenn ihn nicht Collin vorwärts gezogen und getragen hätte[2]. Glücklich gelangten sie endlich nach mühevoller Reise in die Heimat und zwar nach Zürich zu ihrem Zwingli.

II. Die sturmbewegten Mannesjahre.

Bis in den Sommer hinein verweilte Collin in Zürich, denn in Luzern eine Anstellung zu suchen hatte er keine Lust. Dort musste Myconius trotz seines stillen, bescheidenen Wirkens bittere Anfeindungen erdulden, bis die Gegner es endlich dahin brachten, dass der Luzerner Rath dem treuen Schulmeister einen schnöden Abschied gab und ihm so sein sauer verdientes Brod entzog. In dieser Nothzeit wendete sich Myconius mit dringenden Bitten an Zwingli, er möge ihm für ein Aemtlein sorgen und möge um Gottes Willen auch den Rudolf bitten, dass derselbe ebenfalls thue, was einem Freund gezieme[3]. Dem Rudolf, welcher kein anderer als unser Collin ist, fehlte nun freilich selber ein Amt. Er selber sah sich angelegentlich um nach einem solchen; denn ihn trieb es jetzt, nach den langen, sorgfältigen Studien daheim und draussen auf den hohen Schulen, hin-

1) Dass aber nicht alle Mailänder so dachten, sondern der französischen Herrschaft sehr gram waren, vgl. Hottinger, Forts. M. 1, 89. Betreffend Collin's Angabe, vgl. Misc. I, 8.

2) Misc. I, 8.

3) Zwinglii O. O. VII, 216. Rodolphum per Deum ores faciat quod amicum decet.

aus in's praktische Leben. Sein 22. Jahr hatte er schon überschritten und vom 8. Jahr an immer nur gelernt und gelernt und sich in dieser langen Zeit des Wissens genug gesammelt, um einem passenden Amte erfolgreich vorstehen zu können. Er fühlte sich innerlich berufen, nun lehrend aufzutreten; darum verlangte es ihn sehnlich nach einem Wirkungskreis. Zürich konnte ihm für einmal keinen bieten. Was er in Luzern zu erwarten gehabt hätte, konnte er genugsam aus dem Schicksal seines Freundes Myconius erkennen. Zunächst ging er von Zürich heim nach Gundelingen zu den Seinen, auf günstige Zeiten hoffend. Doch hielt er's im müssigen Leben dort nicht lange aus. Er beschloss nach Basel zu ziehen, diesem ruhmreichen Sitz der Wissenschaft. Da, hoffte er, werde es ihm nicht so schwer sein, ein bescheidenes Lehramt zu finden. Seinem Entschluss folgte rasch die That; er brach auf, begleitet von einigen jungen Priestern, guten Gesellen, wie er sie nennt. Ihr gemeinsames Reiseziel war indess nicht Basel, sondern das hart an der Grenze des Luzernergebietes gelegene Stift St. Urban. Hier wollte Collin seinem alten Stubengenossen von der Basler Hochschule her, dem Solothurner Macrin, einen Besuch abstatten. Macrin hatte gerade bis zu dieser Zeit die Schulmeisterstelle am Stift bekleidet, nun aber einen Ruf als Stadtschreiber in seine Vaterstadt erhalten. Die Stelle am Stift war noch unbesetzt und Macrin trug sie dem Collin an, der, wie begreiflich, freudig auf den Antrag einging. Eine so schnelle Erfüllung seiner Wünsche hatte er nicht gehofft und es war zudem in der That diese Schulmeisterstelle eine prächtige Erfüllung derselben. Neben den Schulstunden hatte er Musse genug um sich selber noch weiter in die antike Literatur hineinzustudiren, und auch die gelehrte Verbindung mit den fernen Freunden zu unterhalten. Zwingli theilte ihm seine selbstangelegten Scholien zur Iliade mit. Macrin's sparsame Kenntniss der alten Sprachen erhielt durch den gründlich bewanderten Collin eine willkommene Bereicherung. Der letztere begeisterte auch den Solothurner Stadtschreiber für

Zwingli und dessen heiliges Werk, wie er selber für es begeistert war. Wie entschieden Collin auch den religiösen Bestrebungen Zwingli's zustimmte, vernehmen wir aus einem Briefe Macrin's an den Reformator: „Kurz vorher habe ich mich ziemlich eifrig mit dem Studium der beiden Sprachen abgegeben, jetzt aber durch dein und dir ähnlicher gebildeter Männer edles Bemühen zu den evangelischen Studien mich gewendet, wobei ich, wie früher im Lateinischen und Griechischen, die Hülfe des Rudolf Collin gebrauche, eines nie genug zu lobenden jungen Mannes. Bei ihm habe ich auch, als ich vor kurzem ihn besuchte, deine Scholien zur Iliade des Homer gefunden"[1]).

Glücklich hatte Collin in St. Urban einen Wirkungskreis gefunden; denn in Basel wären seine Hoffnungen nicht erfüllt worden. Wohl stand dort eine Stelle offen, indem nämlich der wieder von Paris zurückgekommene Glarean einen Gehülfen brauchte. Allein dieser empfindliche Gelehrte war dem Collin abgeneigt, wie wir aus einem Brief an Zwingli ersehen: „Es schlagen mir einige für die (besagte) Stelle den Clivanus vor. Doch der scheint nicht freundlich gegen mich gesinnt zu sein und darum quält mich auch nicht gar sehr das Verlangen nach ihm"[2]). Zwingli gab zwar in seinem Antwortschreiben dem Collin ein ruhmvolles Zeugniss: „Ich freue mich, dass Collin falsch bei dir angeklagt worden; denn es giebt keine, die ich so sehr wie ihn zu Freunden wünsche, so human und gelehrt sie sein mögen"[3]).

Ungefähr zwei Jahre[4]) blieb Collin im Stifte St. Urban. Sie gehörten zu seinen heitersten, glücklichsten. Sein liebenswürdiges Wesen gewann ihm die Herzen seiner ganzen Umgebung, besonders auch des Abtes Erhard Kastler von

---

1) Zwinglii O. O. VII, 227.

2) Zwinglii O. O. VII, 257. Vgl. oben.

3) Zwinglii O. O. VII, 264.

4) Collin sagt Misc. I, 9: plus biennio ibi commoratus. Aber im August 1522 (vgl. oben) war er noch in Zürich und den 14. Februar 1524 verliess er das Stift (vgl. unten).

Kaiserstuhl. Er war nicht überladen mit Arbeit und durfte manche Stunde freudigem Genusse widmen; denn im Stifte herrschte nichts weniger als ein ascetischer Geist. Oftmals ging Collin mit den Mönchen auf die Jagd, oder begleitete den Abt zu jenen freundlichen Mai- und Herbstdingen in den Dorfschaften des Stifts. Er ergab sich jedoch nicht, wie er uns fest versichert, so sehr dem lustigen Leben, dass er darüber seine Pflicht versäumt hätte[1]). Sein Aufenthalt in St. Urban bietet mannichfache Aehnlichkeit mit dem Aufenthalte Zwingli's zu Einsiedeln und der Abt Kastler erinnert leicht an den Einsiedler Abt Konrad von Rechberg. Es ist darum nicht zu verwundern, wenn St. Urban dem Collin recht lieb wurde, so lieb, dass er es dem vornehmen Chorherrenleben in Beronmünster vorzog. Acht Jahre nämlich, nachdem ihm ein Wartbrief ausgestellt worden war auf eine Chorherrenpfrund zu Beronmünster, ging ein Chorherr daselbst mit Tod ab und Collin konnte für ihn eintreten[2]). Aber er ging bloss hin, um sich einweihen zu lassen; dann kehrte er sogleich wieder nach St. Urban zu seinen lieben Freunden zurück. Der Wunsch seines Herzens und die innige Bitte der Freunde zogen ihn gleich sehr. Von Tag zu Tag schob er es auf nach Beronmünster überzusiedeln, fortwährend vorschützend, dass ihn die Schule zu St. Urban nothwendig brauche. Aber die Freude an diesem Aufenthalte sollte ihm verbittert werden. Nicht alle Mönche waren immer so freundlich gegen ihn gesinnt wie der Abt. Der Abt nun erkrankte einmal sehr schwer und um Heilung zu finden reiste er nach Winterthur zu einem Juden. Die Abwesenheit des Abtes benutzte ein Mönch des Stiftes, der Bruder des Schultheissen Hug, um den Collin bei dem Luzernerischen Rathe als Lutheraner anzuschwärzen. Es beseelte, wie wir sehen, derselbe Geist dieses Bruderpaar; denn auch der Schultheiss Hug gehörte zu den erbittertsten Feinden der neuen Geistesströmung.

1) Misc. I, 9.

2) Das Chorherrndiplom abgedruckt Misc. Tig. I, 11 f.

Leicht fand Mönch Hug beim Rathe Gehör und bewirkte, dass eine Untersuchungscommission nach St. Urban abgeordnet wurde. Nicht weniger als zwanzig Rathsglieder sandte man ab und darunter die, welche allgemein als die fähigsten, beredtesten galten[1]). Von Zelle zu Zelle untersuchten sie die Bücher, kamen so auch zu derjenigen Collin's und fanden hier eine Reihe griechischer Bücher. Wer aber kennte nicht das lustige Wort, das der Senator Hans Glestig entgegnete auf die Versicherung Collin's, diess seien keine lutheranischen Bücher, wer kennte nicht das Wort: Was kritzis, kretzis ist, das, das ist Lutherisch! Ohne Erbarmen wurden diese griechischen Bücher zusammengepackt und nach Luzern geschickt. Dort sollte sich Collin wegen derselben vor dem ganzen Rathe verantworten. Viel Hoffnung auf guten Ausgang durfte er nicht hegen, nachdem es Myconius so übel ergangen. Argwöhnisch horchte man daselbst auf jede nur etwas freie Aeusserung. Der Rath wurde express seiner Angelegenheit wegen versammelt und zwar im Kloster der Franziskaner, im Kloster der Mönche, welche unter dem Volke am heftigsten gegen die Glaubens- und Sittenverbesserung eiferten[2]). In solch ungünstiger Lage bat Collin seinen Vetter, den Chorherren Wernher Buchholzer seine Sache zu führen. Die Fürsprache dieses Mannes, vielleicht auch die Achtung vor Collin's Gelehrsamkeit stimmte die Rathsherren unerwartet gnädig. Der andere Schultheiss, Golder, ein Mann milden[3]), vaterländischen Geistes, stellte ihm die Bücher zurück. Nur bat und ermahnte man Collin dringend, er möge doch ja nichts vornehmen gegen den „alten, wahrhaften, ungezweifelten Glauben," seinen Ahnen folgen und ein guter Christ und Luzerner bleiben. Bitter kränkte ihn auf dieses freundliche Wort, das Golder im Namen des Rathes gesprochen, die spöttische Be-

1) Quorum coriphaei erant senatores omnium Lucernensium ea tempestate habiti disertissimi. Misc. I, 13.

2) Kirchhofer, Fortsetzer von Wirzens helv. Kirchengesch. 5, 309.

3) Er bewirkte z. B., dass beim zweiten Landfrieden die fünf Orte ihre Forderungen nicht höher stimmten.

merkung des Schultheissen Hug: „Ob er wölle, gange er gen Zürich, luge ob im der Zwingli ein Corherrenpfrund gebe.“ Es sollte diese beissende Bemerkung eine unbewusste Weissagung werden. Collin schied von Luzern mit dem Gefühl, der Boden sei hier für die neue Pflanzung durchaus ungünstig, und dieses Gefühl verleidete ihm auch den Aufenthalt in St. Urban. Zu alle dem kam hinzu, dass ihm der Vater im nämlichen Jahre starb. Mehr und mehr reifte in ihm der Entschluss, die Heimat zu verlassen. Er sah sich auch in seiner Wirksamkeit zu St. Urban nicht mehr ungegefährdet. Mit Anfang des Jahres 1524 war sein Entschluss reif geworden. Unter dem Vorwande, er wolle nach Constanz gehen und vom Bischof daselbst die Weihe empfangen als Chorherr verliess er sein geliebtes Stift, um nie wiederzukehren. Mit ihm ging der letzte Mann weg, der Luzern von seiner Verfinsterung hätte helfen können. Es hatte diesem Kanton nicht an eigenen Kräften gefehlt, um ein schöneres Leben in seiner Mitte gedeihlich zu entfalten; aber politischer Ehrgeiz, Selbstsucht der Häupter vereitelten alle Versuche des Aufstrebens, zerknickten die köstliche Blüthe im besten Aufblühn.

Am 14. Februar 1524 verliess Collin seine Heimat und kam gegen Abend in Zürich an. Mit ganz anderen Gefühlen trat er jetzt in diese Stadt, als vor fünf Jahren. Damals war er der freudigen Hoffnung voll, er werde nun bald seinem Vaterlande gute Dienste leisten können, jetzt suchte er gleichsam als ein Verbannter in Zürich Schutz. Seine Hoffnung hatte sich als eitel erwiesen, sein Vaterland wollte sich dem neu entzündeten Geisteslicht nicht aufschliessen. Gleichwohl schritt er heiteren Muthes durch Zürichs Strassen, traf er doch hier seine besten Freunde: Zwingli, Myconius, Ammann. Er suchte des Myconius Haus auf und gar Freundliches begegnete ihm schon bei der Ankunft[1]). Er blieb einige Zeit bei Myconius zu Gast und lernte hier auch den französischen

1) Vgl. seine eigene Erzählung Misc. I, 14.

Ritter Anemund Coctus aus der Dauphiné kennen, den die begeisterte Liebe für die Sache der Reformation zu Reisen nach Wittenberg und Zürich veranlasst hatte[1]).

Nicht lange wollte er indess die Luzerner in Ungewissheit lassen über den ersten Schritt, den er gethan und schickte daher alsbald das Chorherrndiplom, welches ihm vom Probst zu Beronmünster zur Bestätigung seiner Chorherrnwürde übergeben worden war, an seinen Verwandten, Wernher Buchholzer, zurück. In einem beigelegten Briefe bat er, die Verwandten möchten dem Rathe von Luzern für die ihm vielfach erwiesene Freundlichkeit danken. Ungern hatten seine Zürcher Freunde Collin diesen Schritt thun sehen. Sie erkannten in ihm die letzte Stütze der geistigen Freiheit für Luzern und wussten wohl, war auch diese hin, dann durfte man nichts mehr hoffen für diesen Kanton[2]). Collin freilich besass bessere Einsicht in die Zustände seiner Heimat und liess sich darum nicht irre machen durch das Abrathen seiner Freunde so wenig als durch den Reiz eines sorgenlosen, behaglichen Lebens, das er als Chorherr in Beronmünster zu geniessen gehabt hätte.

Dass aber sein offener Uebertritt zu Zwingli grosses Aufsehen erregen werde, konnte er zum Voraus erwarten, ja er musste besorgen, dass seine Verwandten alles aufbieten würden, ihn wieder in ihre Mitte zu bekommen. Daher kam es ihm sehr gelegen, als der Pfarrer Heinrich Buchter ihn nach Kilchberg, einem einsamen Dorfe am Zürichsee, einlud zu gemeinsamem Studium der griechischen Sprache. Seinen Ver-

---

1) Coctus war zuerst durch die Schriften der Reformatoren für die Reformation gewonnen worden, wurde in Zürich bald eng befreundet mit Zwingli, der ihn einen wie durch Geburt und wissenschaftliche Bildung hervorragenden, so noch weit mehr durch seine Frömmigkeit und sein liebreiches Wesen ausgezeichneten Mann nennt. Vgl. das herrliche Schreiben Zwingli's an den Pfarrer zu Grenoble, Peter von Sebivilla. Zwinglii O. O. VII, 319.

2) Wie sehr Zwingli schon den Myconius zum Bleiben in Luzern ermuthigte, vgl. Zwinglii O. O. VII.

wandten aber hatte er in dem erwähnten Briefe geschrieben, er werde nach Wien gehen, um sie so viel wie möglich auf unrechte Spuren zu leiten. Indess diese mochten kaum seinen Aussagen festen Glauben schenken. Wenigstens machte sich Wernher Buchholzer auf den Weg nach Konstanz, und als er hier seinen Vetter nicht fand, kam er nach Zürich. Da wäre dieser beinahe noch trotz seiner Fürsorge von Buchholzer entdeckt worden, der auf dem Heimwege sich nach Kilchberg verirrte, aber zum Glück keine Ahnung davon hatte, wie nah er hier dem Manne seines Suchens sei.

Bis Anfangs Mai blieb Collin bei Buchter; dann besuchte er das Bad Urdorf[1]). Es war dasselbe ein damals bei den Zürchern sehr beliebter Ort zum Ausruhen. Auch Bullinger z. B. verbrachte hier in Gesellschaft lieber Freunde manchen genussreichen Tag zur Erholung von seinem mühsamen Amte. Collin blieb in Urdorf bis Ende des Mai, worauf er nach Zürich zurückkehrte. Aber was sollte nun der gewesene Chorherr beginnen, da eine Lehrstelle nicht offen stand? Nun, damals wusste man noch wenig davon, dass ehrliche Arbeit irgend welcher Art entehren könne. Daher griff denn auch Collin zum Handwerk und Thomas Platter berichtet uns, er hätte auf den Rath von Zwingli und Myconius das Seilerhandwerk ausgewählt. Platter erzählt nämlich: „Do kam ein finer, glerter iunger man von Lucären, hiess Rudolphus Collinus, der solt gan Costentz uff die wichen (Weihen), beredt ihn Zwinglius und Myconius, dass er mit dem gelte (so er für die Weihen brauchte) das seilerhandwerch lärnet“[2]). Aecht reformatorische Sinnesart zeigt die unmittelbar vorhergehende Bemerkung Platters, die auch auf unsern Collin passt: „Die will ich offt hort predigen, im schweiss dins an-

1) Urdorf, eine kleine Gemeinde, zwei Stunden westwärts von Zürich gelegen.

2) Platter, Autobiogr. 51. Dass sie ihm übrigens diesen Rath erst gegeben, als sein Entschluss schon feststand, seine Heimat gänzlich zu verlassen, dürfen wir der ernstlichen Versicherung Collin's wohl glauben. Misc. Tig. I, 14.

gesichtz soltu din brott niessen, und wie gott die handarbeit gsägnet und man alle studiosos pfaffet, ouch M. Ulrich sagt, man sölte die buben zur arbeit züchen, es gäbe sunst vill pfaffen, liessen vill allenthalben von den studiis"[1]).

Collin ging zur Lehre bei Heinrich Ostertag, einem angesehenen Manne, Mitglied des Raths und bezahlte 18 Gulden Lehrgeld. „Und in kurzer Zeit," versichert uns der neue Seiler, „machte ich so grosse Fortschritte im Seilerhandwerk, Dank dem treuen Unterricht meines Meisters, dass ich nicht leicht einem der Seiler an Geschicklichkeit und Schnelligkeit nachgegeben hätte"[2]).

Jetzt gelangen wir zu einem Abschnitte seines Lebens, bei dessen Betrachtung wir vorerst einen Blick thun müssen auf die damalige Reformationsgeschichte. Rasch hatte sich die Reformation auch in unseren Landen ausgebreitet. Kein Kanton war von ihrer Bewegung ganz unberührt geblieben. Langsam wachten die einen auf[3]), andere sehr schnell, um bald wieder in Schlaf zu versinken[4]). Stürmische Geister wollten alles auf einmal niederreissen und verscheuchten dadurch viele der Besseren von dem neu aufgehenden Lichte. Grossartig aber und ein Muster für alle Zeit steht Zwingli da in der Art seines Wirkens, in seiner Verbindung von zartem Gefühl gegen die Altgläubigen und voller entschiedener klarer Begeisterung für's Neue. Schon im Jahr 1523 sah er sein redlich Bemühn mit Erfolg gekrönt. Die Lehre des Evangeliums wurde gesetzlich im Kanton Zürich eingeführt. Jetzt hatte die Reformation gesicherten Boden gewonnen, was freilich auch bewirkte, dass nunmehr ihre Gegner ebenfalls schroffer, entschiedener auftraten. Als nun vollends in Ittingen der Klosterbrand in der 18. Septembernacht 1524 den Himmel röthete, war an eine Aussöhnung nimmer zu denken. Die weltliche Gewalt mischte sich ein in den Kampf und was die

1) A. a. O. 50.
2) Misc. I, 15.
3) Bern.
4) Luzern, Appenzell-Innerrhoden.

geistige Waffe nicht vermochte, das suchte man durch die weltliche zu erreichen. Auch in der österreichischen Stadt Waldshut, am Rheine gelegen, war durch Balthasar Hubmeier die neue Lehre verkündet worden. Vergeblich mahnte die Oesterreichische Regierung denselben wegzuweisen. Sie rüstete sich mit Waffengewalt Gehorsam zu erzwingen; aber trotzdem liessen sich die Waldshuter nicht einschüchtern, indem sie Hubmeier aufmunterte, Gott mehr zu gehorchen als den Menschen. In der Stunde der Noth hofften sie auf die Hülfe der Glaubensbrüder und sandten darum auch in die reformationsfreundlichen Orte der Schweiz ihren Boten mit der Bitte um Unterstützung. Manches Herz traf derselbe, Junghans Schaller hiess er, das warm für Waldshuts Glaubensfreiheit schlug, nicht am geringsten das unsers neuen Seilers. Mit Begeisterung schloss er sich dem Zuge der Zürcher an, die Waldshut vertheidigen helfen wollten. Mit den bequemen Formen des Lebens hatte er ja bereits aus Liebe zur Freiheit gebrochen; nun hielt ihn auch nichts mehr zurück, ganz dem Drange seines Herzens zu folgen. Er stand jetzt im 25. Jahre seines Lebens; also in dem Alter, wo Manneskraft und jugendlich kühner Sinn am schönsten in einander verschlungen sind. Eine geraume Zeit sehen wir von da ab sein Leben stürmisch bewegt. Wo es galt Feinde der Reformation zu bekämpfen, da zog es ihn hin mit Herz und Hand. Die Gegner hatten den geistigen Kampf verschmäht, ihn fortgedrängt aus seiner theuren Heimat. Lag ihm wohl der Gedanke fern, dass bei äusserer Obmacht die Reformation überall leichteren Eingang finden, ja vielleicht seine Heimat doch noch gewinnen werde? Er hätte nicht der Freund Zwingli's sein müssen. Wie innig er sich überhaupt an Zwingli's politische Ansichten anschloss, werden wir noch weiter zu sehen Gelegenheit haben.

Der nach Waldshut reisenden Zürcher-Schaar folgten die frommen Wünsche vieler Zurückgebliebenen nach. Auch in der Regierung waren ihnen manche zugethan; aber freilich dieser gebot die Pflicht, den Wunsch des Herzens nieder-

zuhalten. Mit Oesterreich lebte man im Frieden. Wie durfte Zürich einer ungehorsamen Stadt desselben Hülfe senden! Was würden die anderen Orte dazu sagen, insonderheit die strengkatholischen! Die Führung des Zürcherischen Staates erforderte die weiseste Besonnenheit. Zürich stand noch allein in dem entschiedenen Bekenntniss der neuen Lehre. Wie leicht konnten sich die Tage des alten Zürcher Krieges wiederholen! Man schickte desshalb Collin und seinen Genossen den Standläufer nach, sie sollten bei Bürgerpflicht heimkehren. In Dielstorf, einem Dorfe, einige Stunden abendwärts von Zürich gelegen, holte der Bote sie ein. Wie kaltes Wasser wirkte seine Botschaft auf ihre glühende Begeisterung. Sie waren bestürzt, erschraken, riethen hin und her und wussten nicht, was sie dem Standläufer antworten sollten. Nun hatten sie aber unsern Collin, weil er ein so gelehrter Mann war, zu ihrem Feldschreiber gemacht und auf ihn hindeutend, sprach der Standläufer: „Lieben Leute, ich kann unmöglich dem Rathe berichten, was da der eine oder andre von euch meint; aber hier habt ihr ja einen Schreiber, traget dem auf, in einem Schreiben dem Rathe eure Willensmeinung kund zu thun. Einen mündlichen Auftrag nehme ich nicht an, hingegen will ich gerne das Schreiben überbringen"[1]. Da stürmten alle auf Collin ein, baten und flehten ihn, er möge doch ja ein solch Schreiben machen. Das war indess keine ganz leichte Sache; denn es galt, aus den mancherlei Meinungen das arithmetische Mittel zu ziehen. Gleichwohl machte sich Collin unverzüglich an die Arbeit und man kann ihm das Zeugniss nicht versagen, dass er seine Aufgabe recht gut gelöst. Diess ist der Inhalt seines Schreibens:

„Herr Bürgermeister vnd gnädigen wysen lieben Herrn! Vwer väterliche wyse bottschaft hat vns gefraget, wohin vnd war wir woltent, vnd vss was Vrsach wir vfwärent. Doruf gand wir allsamen einmüntlichen vwer wysheit antwurt, also: Wir allsamen sind des gemüt, das wir went zu vnseren

---

1) Misc. Tig. I, 15 f.

guten Nachburen, vnd zu vnseren Brüdern vnd glideren in Christo Jesu vnserem Herren, welche gutte Brüdere von Waltzhut vnbillichen, vngöttlichen, on alles Recht vnd Billigkeit, gewaltiget werdent von ettlichen Fyenden des helges Gottes wort, denselbigen wend wir byston mit Lyb, Seel, Eer vnd gut, vnd das allsamen durch keines gelts willen, noch einerley eigensmuthes willen, sund allein durch der luteren, waren vnbetrügenlichen Leer vnd wort, vnd Eer Gottes. Dorby hand wir ein Vertruwen zu vwer vätterlichen wysheit, wir thuend vch, minen gnädigen lieben herren, ein gut wolgefallen, vnd hofnend, es solle dienen zu Muth vnd Eer einer loblichen Staat vnd gantzen Land Zürich. Wyter, Es ist kein vfwigler vnder vns, sund der Geist Gottes hett ein jettlichen besunder bewegt, Lyb, Seel, Eer vnd alle Macht darzureichen, das das heilsame gotteswort beschützt vnd nitt von den gottlosen, so vndwidersprochenlich vnderdruckt wurde. Lieben Herren! Das ist vnser Sigel: Christus Jesus ein sun gottes ist vnser hopt vnd hoptmann"[1]). Als Collin seinen Genossen das Schreiben vorgelesen, schwand ihnen vollends jedes Bedenken und sie schworen lieber zu sterben als umzukehren. Auch auf viele Rathsglieder machten in der Folge Collin's begeisterte Worte tiefen Eindruck. Sie vermochten das Weinen nicht zu unterdrücken und trugen darauf an, man solle Volks aufbieten, das die Auszüger beobachte und nöthigenfalls unterstütze. Aber auch diess Mal überwand die Stimme der Besonnenheit, die Stimme des natürlichen Gefühls. Man beschloss, Gesandte vom Rath an sie abzuschicken, welche die Sache untersuchen und dann dem Rathe zur Entscheidung vorlegen sollten. Die Zunftmeister der Gerber- und Schuhmacherzunft wurden zu Gesandten bestimmt und brachen alsbald nach Waldshut auf. Collin und seine Genossen indess kamen spät in der Nacht in eben dieser Stadt an und fanden Quartier bei ihrem Anführer, dem oben erwähnten Junghans Schaller. Bald trafen

---

1) Simmler, Sammlung 30. Sept. 1524.

auch die Gesandten ein. Im Rathhause hielt man Berathung, in Folge welcher Collin nochmals an den Rath zu Zürich schrieb[1]). Die zwei Gesandten scheinen übrigens sehr freundlich aufgetreten zu sein, wohl selber im Herzen bewegt von dem frommen Eifer der Zürcher Schaar. Noch zu einer Zeit, da die Sache schon zum Schlimmen sich gestaltete, schrieb ein Unbekannter nach Zürich: „Es ist miner herren ersame Ratsbotschafft hie by vns in der Statt, vnd wir spürent kein vnwillen, noch vnhuld, noch abmanung"[2]). Sie mahnten heim, wie sie den Auftrag hatten, aber nicht im Tone strengen Befehls. Die kaiserliche Botschaft zu Luzern hatte nämlich auf die Nachricht von dem Zuge unserer Zürcher Schaar bei den übrigen Eidgenossen grossen Lärm gemacht, die Zürcher hätten die Erbeinigung[3]) gebrochen, von ihnen besoldete Knechte nach Waldshut geschickt mit der Vertröstung, sofern sie belagert würden, „wöltend sy die mitt 9000 Mannen entschütten"[4]). Gegen solche Verleumdungen verwahrte sich Zürich feierlich; aber auch die friedlichen Versuche[5]), die es machte, Waldshut zu helfen, liess es bald bleiben, da mittlerweile in dieser Stadt nicht mehr die Sache der Reformation zu vertheidigen war. Balthasar Hubmeier, der Reformator des Städtchens, war nämlich mit Thomas Münzer in Verbindung getreten und an die Stelle ruhiger, besonnener Verbesserung brachte er die wilde Ausgelassenheit der Wiedertäuferei. Da mussten die Verständigen unter der Zürcher Schaar nicht mehr lange zum Heimzug genöthigt werden. Collin war einer der ersten unter den Heimziehenden. Wie er sah, dass eigentlich nichts gethan wurde für kräftige Befestigung der Reformation und der fromme, redliche Eifer in

---

1) Leider habe ich dieses Schreiben nicht auffinden können.

2) Simmler'sche Sammlung, October 1524.

3) Dieselbe abgeschlossen den 13. Octbr. 1477. Vgl. Müller's Schweizergesch. V, 144 f.

4) Vgl. Bullinger's Reformationsgesch. I, 210 und in der Simmler'schen Sammlung Oct. 1524.

5) Vgl. die Simmler'sche Sammlung a. a. O.

wüstes Treiben ausartete, auch allerlei unlauteres Volk sich nach und nach einstellte, da nahm er Abschied von seinen Genossen und vom Rath zu Waldshut und liess sich nicht zu weiterem Bleiben bereden, weder von dem Hauptmann der Schaar, Claus Keller von Bülach[1]), noch von dem Fähndrich, Hans Habersaat von Zürich. Waldshut wurde den 12. December 1525 von den Oesterreichern wieder eingenommen.

Collin griff in Zürich wieder zum erlernten Handwerk. Seine herzlichen Briefe aber aus Dielstorf und Waldshut hatten ihm viele Freunde gewonnen und seiner alten lieben Freunde, des Zwingli und des Myconius, vollste Zustimmung erhalten. Anstatt des gefürchteten Tadels begegneten ihm überall Freundlichkeit und Wohlwollen. Dem neuen Seiler war es indess noch nicht darum, ein eignes Gewerbe zu gründen und so sich eine stille, ruhige Lebensform zu schaffen. Er ging daher für einstweilen wieder zu seinem Lehrmeister; doch war es jetzt nicht wie vor dem Waldshuter Zuge das „Seilerwerk,“ was sein nächstes, angelegentlichstes Denken ausfüllte. Es hatte ihn einmal das unruhige, stürmische Leben draussen in der Fremde mit seinem unwiderstehlichen Reiz ergriffen und ein mächtiger Drang war in ihm erwacht, nach aussen hin der Sache der Reformation aus allen Kräften zu dienen. Dass die Reformation bei dem wachsenden Hasse ihrer Gegner auch der äusseren Stütze bedürfe, darüber war man im Freundeskreise Zwingli's schon lange einverstanden, und Collin weihte sich von jetzt an bis zum trauervollen Tag von Kappel mit unwandelbarer, treuester Hingebung den politischen Planen des Zürcherischen Reformators, blieb begeistert dessen Politik zugethan, die auch in seinen Augen eben eine Politik für's Gottesreich war. Wir dürfen ihn wohl Zwingli's rechte Hand in den politischen Dingen nennen, wie die folgende Darstellung zeigen wird.

1) Wohl derselbe Keller von Bülach, der sich in der Schlacht bei Novarra unter den Anführern des Eidgenöss. Heeres besonders auszeichnete. Vgl. Glutz-Blotzheim, Fortsetzer Müller, 319 f.

Gleich Anfangs des Jahres 1525 brach er wieder von Zürich auf, um zu dem unglücklichen, seines Landes beraubten Herzog Ulrich von Würtemberg zu reisen, welcher nach Verlust seines Herzogthums unstät bald zu Mömpelgard, bald in der Schweiz, bald auf Hohentwiel sich aufhielt. Collin hoffte ihn in Mömpelgard zu treffen. Im Elend war dieser Fürst für die Reformation gewonnen worden[1]), was ihm die Zuneigung Zürichs verschaffte, während er eben dadurch die Freundschaft der katholischen Schweizerorte einbüsste. Nach zwei misslungenen Versuchen, wieder in sein Land zu kommen, sammelte er Jahre lang in der Stille Kräfte zu einem neuen Rückeroberungsversuche und hoffte, reformirt geworden, nun auch auf die Unterstützung Zürichs. Gegen Ende des Jahres 1524 war er nach Zürich gekommen, hatte viel mit Zwingli damals verkehrt und dem Rathe eindringlich seine Noth und sein Elend vorgestellt. Wie beim Waldshuterzug wären manche gerne zur Hülfe bereit gewesen mit Leib und Blut, galt es doch wieder die reformirte Sache. Aber die Stimme der Besonnenheit sagte wiederum: „Sidmal Zürych vff sich genommen der fürsten vnd herren müssig zu gan, wolt man sich sunders ouch nützid dises fürsten beladen“[2]). Er erhielt vom Rathe die Antwort, Volk und Geschütz könne man ihm nicht geben, aber sonst wolle man gerne alles thun, wodurch sein Unternehmen und seine Wohlfahrt gefördert werden möchte[3]). Diese öffentliche Versicherung erlaubte den Freunden des Herzogs, in Zürich wenigstens mit ihren Rathschlägen denselben bestmöglich zu unterstützen. Zum Ueberbringer aber der Rathschläge nahmen sie mit Freuden den Collin an, dessen Treue und Hingebung nicht nur, sondern auch dessen Klugheit, Gewandtheit, Muth, keinen mehr als ihn zu dieser Stelle befähigten. Er nahm seinen Weg über Waldshut und traf dort den Gesandten des Herzogs Johannes Fuchssteiner, dem er vorläufig die ihm über-

1) Heyd, Herzog Ulrich, II, 119 ff.
2) Bullinger, Reformationsgesch. I, 239.
3) Heyd a. a. O. II, 150.

bundenen Aufträge an den Herzog mittheilte. Mit dem letzteren selbst kam er nicht erst in Mömpelgard, sondern schon in Solothurn zusammen und blieb von da an für längere Zeit in seinen Diensten, indem der Herzog bald die kostbaren Eigenschaften Collin's erkannt zu haben scheint. Unter den Leuten des Herzogs war es der Kanzler Heinrich Frumentarius, an den sich Collin in enger Freundschaft anschloss[1]). Von Solothurn kehrte Collin wieder nach Zürich zurück zu den Freunden, die ihm weitere Rathschläge für den Herzog mittheilten über die Zeit den Krieg anzufangen, über die Führer, die auszuwählen seien, über den öffentlichen Redner[2]). Inzwischen nämlich hatte der Herzog, unterstützt durch Geld von Basel, alles zu einem neuen Kriegszuge gerüstet und wartete in Schaffhausen nur noch die letzten Vorbereitungen ab. Die Zürcher, wie sie gehört, dass Herzog Ulrich neuerdings mit Waffengewalt sein Land einnehmen wolle, verwahrten die Pässe ihres Kantons und verboten strenge, dem Herzog zuzulaufen. Dieses Verbot achtete Collin und betrieb daher auch heimlich keine Werbungen, obschon er kein Zürcher war. Bevor er dann selber in des Herzogs Heer eintrat, was am 13. Februar geschah, hatte er, um jeglichen Scheines eines bürgerlichen Verbandes mit dem Stande Zürich ledig zu sein, von seinem Seilermeister die ausdrückliche Entlassung verlangt. Frei von jeglicher Verpflichtung durfte er darum einige Zeit später wohlgemuth als herzoglicher Reitersmann in Zürich eintreten, als er hier für den Herzog einige Aufträge besorgen musste. Er sollte nämlich dem Metzger „Zur Eich" zweihundert Goldgulden zurückerstatten, die dieser einst dem Herzog geliehen und acht Gulden dem Buchdrucker Hans Hager geben, der den Absagebrief[3]) des

1) Misc. I, 17.

2) Misc. I, 17.

3) Wie sehr gerechtfertigt Zwingli und seine Freunde waren in ihrem eifrigen Wunsche, dem Herzog Ulrich zu helfen, geht auch aus einer Stelle des Ausschreibens hervor, das Ulrich an alle Deutschen Stände zu gleicher Zeit mit diesem Absagebrief an die Schwäbischen

Herzogs an den Schwäbischen Bund gedruckt hatte. Von Zürich ritt Collin auf Hohentwiel, wo der Herzog sein schweres Geschütz aufbewahrt hatte, blieb indess nicht lange dort, sondern stellte sich in vollständiger Waffenrüstung unter die Schweizerschaar, unter der sich trotz des strengen Verbotes auch viele Zürcher befanden. Mit einer Art Wohlbehagen erzählt uns dann Collin, dass er nicht lange bei den gemeinen Soldaten sein Quartier gehabt habe, sondern bald zu den Rittern und vornehmen Hofherren gekommen sei. Am 23. Februar brach das Heer auf. Balingen war die erste Würtembergische Stadt, die nach kurzer Beschiessung eingenommen wurde. Von hier erzählt uns Collin selbes einen seinen liebenswürdigen Charakter bezeichnenden Zug: „Ich erhielt Quartier bei einer alten Frau, deren häusliche Vorräthe nach der Soldatenweise vergeudet wurden. Als diese meine Bescheidenheit beobachtete, rief sie mich an ihr Bette, wo sie von Krankheit und Altersbeschwerden geplagt darniederlag, und grüsste mich gar freundlich in solcher Weise: „„Biss mir willkomm min werder Gast.““ Darauf gab sie mir einige fromme und gottesfürchtige Anweisungen, die ich werde in treuem Herzen bewahren“ [1]). Wie es weiter erging mit der Eroberung des Landes, lassen wir Collin ebenfalls selber in seiner schlichten Weise erzählen [2]). „Nicht weit von Balingen ward ein Theil der Krieger, ein Haufe, der aus Bauern aus dem Schwarzwalde bestand und ziemlich weit von den Schweizern entfernt sein Lager hatte, von den feindlichen Reitern erschlagen“ [3]).

---

erlassen: Er möge nicht länger zusehen, wie sein Volk unchristlich regiert und voraus, was ihm am Höchsten anliege, von dem einigen Trost unsrer Consciencen, dem heiligen Gotteswort gedrungen und gewaltigt werde. Heyd, a. a. O. II, 155.

1) Nach Vögelin's Uebersetzung im Zürcher Taschenbuch 1859. Misc. I, 18.

2) Nach Vögelin. Misc. a. a. O.

3) 133 Mann tödtete eine Reiterschaar unter Georg Truchsess von Waldburg. Vgl. Heyd a. a. O. II, 199.

Bekanntlich war das Jahr 1525 das Jahr der grossen Bauernaufstände. Die Schwabenbauern sammelten sich unter dem Namen Bundschuh, boten dem Herzog ihre Hülfe an, sofern er dieses Bundschuhs sich zu bedienen nicht unter seiner Würde halte. Der Herzog liess antworten: „Schuh oder Stiefel, wenn ich nur wieder in's Land komme," und die Bauern zogen mit[1]). — „Bei Balingen verließs ein Theil der Schweizer schimpflich den Herzog, der grössere Theil jedoch blieb im Dienst und zog auf Herrenberg zu. Nicht weit von da erschien der Feinde Fussvolk und Reiterei und beide Heere zogen in Schlachtordnung zum Treffen. Die Reiterei hatte uns von hinten umgangen; aber da das Fussvolk dem Kampfe auswich, zogen sich auch die Reiter wieder zurück, und so kam es nicht zur Schlacht[2]). Dort im Vorspiel der Schlacht ward das Pferd eines edlen Herrn N. von Sperwerseck von einer Kugel getroffen und stürzte vor dem Herzog und mir zu Boden[3]). Jetzt rückte der Herzog mit aller Macht vor die Hauptstadt Stuttgart und brachte die Vorstadt in seine Gewalt. Daselbst nahm ich mit eigner Hand einen Mörder gefangen und beraubte ihn seiner Waffen, der Büchse und des Schwertes. Er entkam jedoch in der nächsten Nacht wegen der Trunkenheit[4]) und Sorglosigkeit der Wache. Die Büchse brachte ich als gute Beute nach Zürich und habe sie lange gebraucht."

Aber währenddem viele Schweizer in fremden Dienst nach Norden zogen, hatte die schweizerischen Miethstruppen jenseits der Alpen in Italien grosses Unglück getroffen. Sie waren im Bunde mit Frankreich bei Pavia auf's Haupt geschlagen worden von den Kaiserlichen[5]). Mitten in das wilde, ausgelassene Leben vor Stuttgarts Thoren erschienen Abge-

1) Nach Hottinger I, 229 aus Sattler Würtemberg. Gesch. II, 117.

2) Vgl. Heyd a. a. O. 201 f.

3) Zwei Herren von Sperberseck finden wir schon in Mömpelgard als vertraute Freunde des Herzogs. Vgl. Heyd a. a. O. 113.

4) Vgl. Heyd a. a. O. 205.

5) 24. Febr. 1525.

ordnete der Tagsatzung, die das Unglück von Pavia berichteten und heimmahnten[1]). Weniger Mühe hätte es noch bedurft und Stuttgart wäre erobert gewesen. Aber war der Herzog nicht ausgezogen sein Land zu erobern, das vom Kaiser zu Handen genommen worden? Der Kaiser jetzt siegreich über seinen grössten Feind, war da für den Herzog noch etwas zu hoffen, konnte dieser seine Versprechen gegen die Schweizertruppen halten? Solche und ähnliche Fragen bewegten der Schweizer Gemüth. Da war's Onophrius Setzstab[2]), einst Weinschenk zum Elsasser in Zürich, der seine Landsleute zum Abfall bestimmte, indem er mit grosser Gewandtheit in offener Kriegsgemeinde von der Pflicht gegen das Vaterland redete und wie wenig sie vom Herzog zu erwarten hätten. Die Soldaten horchten seinen Worten und machten sich auf zur Heimkehr. Bullinger berichtet darüber also[3]): „Wie sy nun ettliche tag in der vorstadt lagend, kam das geschrei, wie der könig vss Frankrych vor pauy gefangen, geschlagen, vnd die Eydgnossen gar vbel verloren hättind, vnd die wyl es dann sunst ouch vnwätter, vnd nienan kein hilff noch nachtruck was, kam der unwill in das Volk und zerlüff." Vergeblich suchte der Herzog durch dringende Bitten die Schweizer zum Bleiben zu bewegen, vergeblich stellte er ihnen die Leichtigkeit von Stuttgarts Einnahme vor. Sie zogen ab und Stuttgart blieb ihm noch bis 1534 verschlossen. Mit tiefer Empörung über ihre Charakterlosigkeit hatte Collin die Schweizer wegziehn sehen, indem er die berechtigten Gründe des Wegzuges nicht beachtete. Ihm und dem Herzog blieb indess nichts Anderes übrig, als den Schweizern zu folgen. Hören wir, wie Collin selber den Rückzug erzählt: „Noch in tiefer Nacht begab sich der Herzog auf die Flucht und ich hielt zu Fuss mit dem Lauf seines Pferdes Schritt in solcher Weise: Als heftig der Herzog

1) Hottinger, I, 232.

2) Ueber diesen vgl. das Citat aus Bullinger bei Vögelin's Uebersetzung, 207.

3) Reformationsgesch. I, 240.

ritt, als hefftig luff ich: dieser gestalt: Ich hatt min Hand vf des Herzogen Stägreiff. Der Herzog liess mich so thun, und so folgte ich leicht dem Lauf seines Pferdes auf einen guten Theil des Tages. Nach der Flucht von Stuttgart kam ich mit dem Herzog nach Rotwyl. Als ich da nach dem Mittagessen in des Herzogs Zimmer trat, ward ich von ihm freundlich angeredet: „„Mein Rudolff, wie steht's?““ Ich antwortete keck: „„Wohl gnädiger Herr.““ Da erwiederte er: „„Es steht taussig Teufel;““ denn er rüstete sich auf's neue zur Flucht, um in einen Wald zu entweichen, bis die Soldaten sich zerstreut hätten, die mit Gewalt den Sold haben wollten.“

Von Rotwyl zogen die beiden Flüchtlinge nach Schaffhausen, in die schweizerische Stadt, welche allein dem Herzog wohlgesinnt geblieben war und keinen Abmahnungsbrief in das Lager vor Stuttgart geschickt hatte[1]). Hier trennten sie sich für einige Zeit. Der Herzog schickte den Collin mit einem Auftrage nach Zürich. Welcher Art dieser gewesen sei, erfahren wir nicht. Wohl aber dürfen wir vermuthen, es war ein Auftrag an Zwingli, mit welchem der Herzog bis zu dessen Tode in genauer Verbindung stand[2]). Von Zürich aus machte Collin eine Reise nach Graubünden zu seinem Verwandten Jodocus Kilchmeyer, wahrscheinlich von Zwingli dazu erbeten. Kilchmeyer war nämlich einer der helldenkenden Luzerner Geistlichen, die wegen ihrer freien Gesinnung die Heimat verlassen mussten. Er floh nach Zürich, ging dann, wie wir sehen, nach Graubünden, wo die Reformation eine erfreuliche Aufnahme fand[3]).

1) Vgl. die Note bei Hottinger I, 232.

2) Vgl. Zwinglii O. O. VII, 412; VIII, 34. 328. 385. 411. 584. 593.

3) Eine stürmische Lebensbahn musste dieser Mann durchwandern. Nach dem zweiten Kappeler Kriege entkam er als Pfarrer in Rappersweil nur mit grosser Lebensgefahr den erbitterten Feinden (Bullinger, Reformationsgesch. III, 258—261), wurde Nachfolger des berühmten Comthurs Schmid im Predicantenamt zu Küsnach am Zürichsee, dann nach Bern berufen, wo er „in gutem allter seliklich abgestorben ist.“ (Bullinger a. a. O. 261).

Nach Zürich zurückgekehrt, empfing Collin daselbst ein Schreiben vom Herzog, das ihn wieder nach Hohentwiel berief. Aber freilich in dem unthätigen Hof- und Kriegsleben auf dieser Veste hielt er es nicht lange aus. Als nun gar der Herzog sich wieder, wie wir schon oben gesehen, mit den aufständischen Bauern einliess, da begann's dem Collin unheimlich zu werden bei dieser Auflösung aller Bande und Ordnungen, zuwider war ihm das Excentrische. Er nahm seinen Abschied und erhielt denselben in allen Ehren. — Damit hatten die grössten Stürme seines Lebens ausgetobt. Ruhiger trieben sich von nun an die Wogen, aber zur vollen Ruhe kam das Fahrwasser seines Schiffleins noch lange nicht.

Collin kam wieder nach Zürich, um, wie er selber sagt, von jetzt ab mit den Seilen und Seilerwerkzeugen den Krieg in Fleiss und Tüchtigkeit zu treiben[1]). Alles Ernstes ging er nun daran, seiner Existenz eine feste, sichere Grundlage zu geben. Wollte er diess in Zürich thun, musste er Bürger der Stadt werden und als Meister sein Handwerk ausüben. Aber der Arme hatte aus seinen Feldzügen, aus seinem Hof- und Kriegsleben keine Reichthümer heimgebracht. Es mangelte ihm das Geld, um das Bürgerrecht und das Werkzeug zu kaufen. Doch da erinnerte er sich seiner lieben, treuen Mutter, die in der alten Heimat noch lebte, in Gundelingen. Die religiöse Ueberzeugung hatte ihn freilich von den Seinen getrennt; aber die mütterliche Liebe war dem in die Fremde ziehenden Sohne nachgefolgt. Dessen war derselbe gewiss; darum machte er sich den 6. Januar 1526 auf, seine Mutter zu besuchen. Wie ergreifend die Scene des Wiedersehens gewesen, das klingt noch nach in den Worten, die Collin viel später darüber geschrieben: „Nachdem ich meine theuerste Mutter begrüsst hatte, wurde ich von ihr aufgenommen mit vielen Thränen und vielen Umarmungen"[2]). Sie gab ihm 40 Gulden und am 1. April empfing er von ihr noch 60 Gul-

1) Misc. I, 20.

2) Matrem meam clarissimam cum salutassem, ab ea multis lachrymis multisque amplexibus exceptus fui. Misc. I, 21.

den dazu. Aber geraume Zeit schon, ehe er zur Mutter gegangen, hatte er einen Schritt gethan, der zur Erwerbung des Bürgerrechts nothwendig war. Wollte nämlich einer Bürger werden in Zürich, so musste er sich ausweisen, dass er an einem Orte das Mannrecht habe, d. h. er musste eben seinen Heimatschein zeigen. Collin schrieb seinem Bruder nach Gundelingen, er möchte ihm einen solchen Schein ausfertigen lassen. Dieser aber verstand den Brief unrichtig und meinte, sein Bruder Rudolf werde zu Zürich an den Ehren gescholten. Daher verlangte er vom Landgerichte zu Rotenburg ein Zeugniss, dass derselbe mit Ehren von Gundelingen geschieden sei. Gerne wurde seiner Bitte gewillfahrt und für Rudolf Collin ein günstiges Zeugniss ausgestellt. Es wurde in Zürich für einen Heimatschein angenommen und Collin kaufte um 10 Gulden[1]) das Bürgerrecht den 14. Januar 1526. Am 15. Januar leistete er den Bürgereid. Nachdem er als Bürger beeidet war, kaufte er um 12 Gulden das Meisterrecht in der Seilerzunft, welche mit den Schiffsleuten und Fischern nur Eine Zunft bildete. Die Zunft aber fühlte sich sehr geehrt, einen so gelehrten Seiler in ihrer Mitte zu haben, übertrug ihm in der Folge die Zunftstellen eine nach der andern, ja selbst das Pflegeramt, welches die oberste Stelle nach der des Zunftmeisters ist. Es war etwas ganz Aussergewöhnliches, dass einer, der nicht im Rathe sass, dieses Amt erhielt.

Aber freilich ein mühevolles Leben führte Collin, bis er sich aus seiner Dürftigkeit zu etwelcher Wohlhabenheit emporgeschwungen hatte. Am 8. Februar, erzählt er, habe ihm der Seiler Lochmann ein Seilerhandwerkzeug um 15 Gulden zu kaufen gegeben. Wenn nun einer Meister wurde, so war's durchaus allgemeine Sitte, dass er auch ein eignes Hauswesen gründete. Collin heirathete daher Verena Zimmer-

1) Erst seit dem Jahre 1525, da sich besonders in Folge des grossen Bauernkriegs viel fremdes Volk in Zürich sammelte, kostete das Bürgerrecht für einen aus der Eidgenossenschaft 10 Gulden, früher nur fünf. Vgl. Bullinger, I, 252.

mann. Gar arm und dürftig, aber zufrieden und darum glücklich, betrieb er jetzt sein Handwerk. Schon am Ende des Februar konnte der ehemalige Chorherr an der Schifflände in Zürich Seile zum Verkauf ausbieten. Er that es, wie er selber versichert, mit gut Glück.

Aber den armen und in seiner Armuth so zufriedenen, gelehrten Seiler, hatten die Freunde nicht vergessen. Seine bedeutenden Sprachkenntnisse sollten nicht im Staube des Handwerkes vergraben bleiben. In Zürich hatte mit der Reformation der Kirche auch das Schulwesen einen ganz neuen Aufschwung bekommen. Die Volksschule fällt freilich für diese Zeit noch ausser Betracht. Aber der Kirchenreformation that es gross Noth, tüchtig gebildete Geistliche zu erziehen. Diess sah Zwingli wohl ein und darum war er vor allen aus thätig für Hebung des Schulwesens. An Oswald Myconius hatte er eine treffliche Hülfe für die untere Schule[1]). Myconius war 1522 nach ganz kurzem Aufenthalt in Einsiedeln wieder nach Zürich gekommen. Eine obere Schule, welche die vollständige theologische Ausbildung zur Aufgabe hatte, musste Zwingli mit Hülfe seiner Freunde erst schaffen. Bis jetzt hatte man nothwendig fremde Schulen zu diesem Zweck besuchen müssen. Eigene höhere Lehranstalten waren aber ein dringendes Bedürfniss, sollte die Reformation in Zürich für alle Zeit festen Boden gewinnen. Daher wurde schon 1523 bei der von Zwingli angeregten Reformation des Grossmünsterstifts verordnet: die Zahl der Chorherren wolle man vermindern und aus den Einkünften der abgestorbenen Pfründen „wolgeleert kunstrych sittig menner“ bestellen, „die alle tag offentlich in der heiligen geschrifft, ein Stund in Hebreischer, ein Stund in Griechischer vnd ein Stund in Latinischer spraachen, die zu rächtem verstand der göttlichen geschrifft gantz nodtwendig sind, läsind vnd leerind, one der vnseren vss der Statt vnd ab dem Land, so in iren

1) Vgl. über ihre Einrichtung: Lud. Lavater, de ritibus ecclesiae Tigurinae 18 f.

Letzgen (Lectionen) gand, belhonung vnd entgälltnuss“[1]). Auf Grund dieser Verordnung richtete dann Zwingli die sogenannte Prophezei ein[2]). Dieselbe bildete die elementare Form der oberen Schule, bestand aus einem Vereine Zürcherischer Geistlicher und älterer Schüler, der fünf Mal in jeder Woche Morgens 8 Uhr zur wissenschaftlichen Lectüre des alten Testaments sich vereinigte. Später wurde dann den Studenten Nachmittags 3 Uhr auch das neue Testament in der Ursprache gelesen und für ihre gründliche Ausbildung Lehrstühle der Rhetorik und Dialektik, des Lateinischen und Griechischen errichtet. Ceporinus, Sohn eines Zürcherischen Landmannes aus Dynhart, ein „gar stiller, doch fast gelerter Mann“[3]), bekleidete der erste in Zürich die Griechische Professur, starb aber bald in noch ganz jungen Jahren, wie Viele meinten, in Folge zu angestrengten Arbeitens[4]), 1525 im December[5]). Für das Amt des Hebräischen Lesens in

---

1) Bullinger, I, 117.

2) Ueber diese vgl. Bullinger, Reformationsgesch. I, 290.

3) Bullinger, I, 289.

4) Zwinglii O. O. IV, 163.

5) Ceporin wurde im selben Jahr mit Collin und Platter geboren. Sein Vater gab ihn dem Ortspfarrer zum ersten Unterricht, hernach schickte er ihn in die Schule von Winterthur, wo Ceporin neben dem Lateinischen auch das Griechische und Hebräische zu lernen anfing. Er besuchte dann die hohen Schulen zu Köln und Ingolstadt. In Wien liess er sich für einige Zeit als Privatlehrer nieder im Jahr 1519. Schon 1520 finden wir ihn wieder auf der Heimreise. In seiner Heimatsgemeinde beschäftigte er sich einstweilen damit, benachbarte Pfarrer Griechisch und Hebräisch zu lehren. Seitdem nämlich einmal die Reformation in Zürich Boden gewonnen, hatte sich ein grosser Wissensdrang der Zürcherischen Geistlichen bemächtigt. Dankbar ergriffen sie jede Gelegenheit, durch die sie das in der Jugend Versäumte nachholen konnten. So hatte sich Platter, ehe er bei Collin Seilerlehrling wurde, bei mehrern Pfarrern als Lehrer des Hebräischen aufgehalten, wie er selber erzählt: „Do ich by Myconius was, kam uff ein tag herr Cunrad Pur, ein prädicant zu Mätmenstetten in Zurichpiett. Do er mich ob der hebreischen bible gsach, spracher: Bistu ein hebraeus? Du must michs ouch leren. Ich sagt: ich kan nüt. Aber er wolt nit abston, byss ims miesst verheissen; gedacht, du bist do by dem Myconio, er mecht villicht un-

der Prophezei, das er auch inne gehabt, berief man den Pellikan von Basel; die Griechische Professur aber wollten Zwingli und Ammann — letzterer war Professor der Rhetorik und Dialektik — ihrem lieben Seiler, dem Collin, zuhalten.

„Mit gemeinsamem Eifer,“ erzählt dieser selbst, „betrieben sie die Sache, indess ich gar nichts davon wusste, noch an solch etwas dachte, auch nicht darnach strebte, sondern unter den Seilen und dem Werg und Hanfstaub mein Wesen trieb“[1]). Er wurde gewählt und trat unverweilt sein Amt an. Aber da der leeren Pfründen damals noch wenige waren, aus deren Einkünften man die Professoren besolden musste, so war das Einkommen anfangs sehr gering. Daher betrieb Collin das Seilerhandwerk noch drei Jahre lang neben dem Lehramte. Was man damals einem Professor des Griechischen zumuthete, erhellt aus einer Schulordnung des Jahres 1559[2]): „Der Professor Graecus soll in seiner Stunde, die ihm gesetzt ist, einen guten griechischen Autor lesen, doch selbigen nicht ad verbum exponieren, oder so etwas schweres in der Sprache vorfällt, anzeigen, sondern weil seine Lezgen etwas mehrers und höhers seyn soll, dann der Schulmeister, die auch griechische Autoren grammatisch in den Schulen lehren, so soll er insonderheit anzeigen, das Artificium, usum

---

willig werden. Zoch mit im gan Mätmenstetten, fieng an D. Munstori grammatic läsen und conferieren und ubt mich, hatt do min gut essen und drinken, was also 27 wuchen by im. Dannen kam ich gan Hedigen zu herr Hans Wäber, ouch ein prädicant, was etzwa by 10 wuchen by ihm. Demnach zu eim andren gan Riffelischwill, der was woll 80 jar alt, wolt erst hebreisch lernen.“ (Autobiogr. 50). Im Jahre 1522 wurde Ceporin von dem berühmten Buchdrucker Kratander nach Basel berufen als Corrector. Hier machte er sich einen Namen durch seine kritischen Ausgaben mehrerer griechischer Autoren, so des Dionysius von Halikarnass und des Pindar. Zwingli schrieb zu seiner Ausgabe des Pindar ein Vorwort. Nach Ceporin's Tod fügte er einen Epilog bei, indem er dem Hingeschiedenen ein schönes Denkmal setzte. Zwinglii O. O. IV, 163. Schon seit 1523 hatte Ceporin in Zürich gewirkt.

1) Nach Vöglin's Uebers., 20 f.

2) Aus Wirz, Geschichte des Zürcher. Schulwesens, I, 272 f.

et imitationem in Authoribus, auch anders, das zu der Philosophie und Philologie gehört, damit die Zuhörer einen Gebrauch und Muster haben, der Präceptionen, die sie hören von dem Professore latino—logico, und auch zu mehreren und höheren angeführt werden. Er soll sich auch befleissen eins oder das andere Prosam oder Oratoriam und die Poesie zu lesen, und jährlich einen Autor, oder etliche der Bücher zum End zu bringen, je nachdem sich dieses nach Beschaffenheit der Autoren wohl schicken wird."

Am 8. August fing Collin an, den Homer zu erklären in ordentlicher Lection. Zwei Monate später zog er in ein Haus an der Schifflände, das ihm wegen seiner Professur gemeinschaftlich mit Ammann eingeräumt worden war vom Staate. „In dieses Haus", erzählt er, „zog ich mit meiner Frau, die todtkrank war und mit allem Hausrath innert der Zeit von anderthalb Stunden: denn

des Codrus ganzes Haus hat Platz auf Einem Wagen" [1]).

Inzwischen ging ihm sein „Seilerwerk" trefflich von Statten. Ausser in seinem eigenen Laden zu Zürich liess er noch in Wesen und Wallenstadt seine Seile zum Verkaufe ausbieten [2]). Um sich ferner seine Lage zu verbessern, hielt er sich junge Leute, die hier studirten, zu Tischgängern. Platter berichtet z. B.: „Des frommen tryckerherren herr Andres Cratanders sun Polycarpus was mins meisters Rudolphi Collini tischgenger, die will ich by im lart" [3]). Trotz all dem aber blieb der gute Collin in dürftigen Umständen. Das „Seilerwerk" trug nicht viel ein. Es mangelte ihm an Mitteln, dasselbe in grösserem Maassstabe zu betreiben. Er hätte eigentlich nicht an drei Orten seine Seile verkaufen müssen; denn nachdem er eine Anzahl Seile gemacht, musste er oft vom Handwerke ruhen, weil er nicht Geld genug hatte, Hanf zu kaufen. Davon erzählt uns freilich Collin nichts, wohl aber

1) Nach Vögelin, 214.
2) Misc. Tig. I, 26.
3) Diese und die folgenden Aussagen aus Platter's Autobiographie herausgeg. v. Fechter in Basel.

sein berühmtester Lehrling Thomas Platter. Dieser originelle Mensch war lange Zeit dem Studium obgelegen, hatte jedoch dann in Folge von Zwingli's Predigt, wie wir schon oben erwähnt haben, beschlossen, ein Handwerk zu erlernen. Zum Lehrbuben war er alt genug, er stand bereits in seinem 28. Jahre. Den gelehrten Lehrbuben zog's zu einem gelehrten Meister, darum ging er zu Collin. Hören wir, wie er diess alles selber in seiner lieblichen, treuherzigen Art erzählt: „Als Collin wibet und meister ward, bad ich in, er solt mich ouch das seilerhandwerch leren. Sprach, er hette nit hanff. Do was mier von miner muter sälig etzwas zu erb worden, do koufft ich dem meister ein centner hanff und lernet darby, als vill miglich, und hatt doch alle zyt ein lust zu studierren. Wan der meister wond (wähnte), ich schlieffe, stund ich heimlich uff, entschlug ein liecht und hatt ein Homerum und heimlich mins meisters versionem, doruss glosiert ich min Homerum, wen ich dem handwerch nachwandlete, den Homerum mit mier triege. Do der meister dessen innen ward, sprach er: Platere, pluribus intentus minor est ad singula sensus; studier eintwäders oder trib das handwerch. Einest als wier znacht assen by dem wasserkrug, sprach er: Platere, wie facht Pindarus an? Sagt ich: *ἄριστον μὲν τὸ ὕδωρ* [1]), lachet er und sprach: so wellen wir dem Pindaro folgen und so wier nit win hand, wasser trinken." Schalkhaft fährt Platter dann fort: „Do ich nun den centner hanff verwercht hatt, waren mine leriar uss, wolt uff Basell zu züchen." Da er wenig noch vom „Seilerwerk" verstand, sagte ihm sein neuer rauher Meister im Zorn: „Stich dim meister die ougen uss, der dich glert hatt" [2]). Wie wir sehen, hat Collin von diesem Seilerlehrling nicht grosse Ehre eingeerndtet. Da ging's ihm dann besser als Professor.

---

1) Der Witz dieser Bemerkung beruht bekanntlich darin, dass bei Pindar das Wasser als Element, nicht als Getränk gemeint ist.

2) Seine Schicksale in Basel bei Meister Hans Stähelin erzählt Platter in seiner naiven Weise.

Doch die Zeit war noch nicht gekommen, da er sich in's bürgerliche Stillleben einleben sollte. Die Freunde hatten nicht vergessen, wie gewandt und klug, männlich und treu er sich einst in schwierigen Verhältnissen draussen in der Welt gezeigt und sie riefen ihn daher, wenn sie sein für die Aufgabe der Reformation bedurften. Die erste Veranlassung, die ihn in seinem doppelten Wirken als Seiler und Professor unterbrach, war die Religionsdisputation zu Bern im Januar 1528. Dem langen Schwanken für und gegen die Reformation ein Ende zu machen, hatte nämlich der grosse Rath von Bern eine öffentliche Disputation zu veranstalten beschlossen, zu welcher auch Zwingli dringlichst eingeladen wurde. Damit letzterer mit seinen Begleitern sicher durch die gemeinen Herrschaften kommen könnte, schickte Bern Geleitsmänner nach Zürich. Die Zürcherische Regierung, wohl einsehend, wie hoch Noth Zwingli's Anwesenheit der Berner Disputation that, liess ihn ziehen und verstärkte das Bernerische Geleite noch mit eigenen Leuten. Zu der Disputation aber wurde „ordentlich" neben mehreren Andern auch Collin „geordnet" als Beiständer Zwingli's[1]). Wie weit er thätigen Antheil an derselben genommen, wissen wir nicht. Vielleicht, dass er den Welschen den lateinischen Interpreten machte bei den deutsch geführten Verhandlungen. Mit vielen bedeutenden Männern, besonders mit den Berner Reformatoren kam er durch diese Disputation in nähere Beziehung. Letztere gedenken seitdem etwa seiner in den Briefen an Zwingli[2]).

Nach der Rückkehr von Bern lebte er einige Zeit wieder ungestört seinem zwiefachen Berufe. Gerne suchte man fortwährend für fremde Studirende sein Haus[3]). Wissenschaftlichen Ruhm erlangte er in weiten Kreisen schon damals durch seine anmuthigen, fliessenden Verse in lateinischer

1) Assecla et minister D. Zwinglii. Misc. I, 20. Bullinger, I, 428. Auch jenen Buchter, Pfarrer zu Kirchberg, finden wir unter den Anwesenden.

2) Zwinglii Opp. VIII, 257. 371.

3) Oecolampadius Zwinglio: Zwinglii Opp. VIII, 197.

Sprache. Ambrosius Blaurer rühmt in einem Briefe an Zwingli, wie Collin anmuthige und glückliche Verse mit seltenem Geschick zu bilden pflege [1]). Der letztere hat biblische Stoffe in Versen bearbeitet [2]), aber auch noch viel Anderes gedichtet, wovon wir unten noch reden werden.

Inzwischen bereiteten sich neue heftige Stürme im Vaterlande vor, die in der Folge auch Collin neuerdings sehr nahe berührten. So eng ist für einige Jahre seine persönliche Geschichte mit der allgemeinen verflochten, dass wir der Darstellung der letztern einen grösseren Raum gestatten müssen. Die Reformation machte fort und fort mächtige Fortschritte, zwar nicht unter heftigen Bewegungen, so in Glarus, in den Ländern des Abtes von St. Gallen, in den gemeinen Herrschaften. Anfangs des Jahres 1529 folgte Basel dem Beispiele Berns und machte die neue Lehre zur Staatsconfession. Diese Siege der Reformation erbitterten die fest katholischen Stände je mehr und mehr. Sie mochten auch anfangen für ihre politische Unabhängigkeit zu fürchten. Schon 1528 [3]) hatten die Unterwaldner durch einen verunglückten Einfall in's Berner Oberland ihrem Hasse Luft gemacht. Die Reformirten besassen weit aus die Uebermacht; darum blickten die Katholischen sehnsüchtig sich um nach fremder Hülfe. Der Schweiz stand aber am nächsten ihr alter Erbfeind, Oesterreich. Mit diesem hat sich die schwächere Partei immer verbündet, so die Zürcher im alten Zürichkriege, so jetzt die fünf Orte. Letztere benutzten ein Ehrengeleit, das sie dem von Italien kommenden Dietrich von Hohen-Ems und seiner Verlobten gaben, um eine Gesandtschaft nach Oesterreich zu schicken. Bis Feldkirch, einem ganz nahe an der Schweizergrenze liegenden Orte, sollte das Ehrengeleit gehen und dort sollte darum auch unterhandelt werden. Doch ein solches Ehrengeleit war etwas zu Auffallendes, als dass die

1) Zwinglii Opp. VIII, 212: rara quadam suavitate et felicitate.
2) Hottinger, biblioth. Tigurina, 91.
3) Im October.

reformirten Orte nicht hätten Argwohn schöpfen müssen, es sei dasselbe nur ein Vorwand für andre Zwecke. Damit sie sichern Aufschluss erhalten, beschloss Zürich, einen heimlichen „Aufseher" nach Feldkirch abzuordnen. Man wählte unsern professor graecus für diese heikle Aufgabe. Im Februar 1529, also ungefähr ein Jahr nach der Berner Disputation verliess er seinen Katheder und ging nach Feldkirch. Es gelang ihm glücklich genauere Kunde über die dort geführten Verhandlungen zu bekommen. Gross war der Unwille der Reformirten, als sie in dieser Weise Näheres über die politischen Plane der fünf Orte erfuhren und die Ansicht gewann immer mehr an Halt, dass nur der Krieg den Hass der Parteien entladen könne. Sehr günstigen Ausgang nahm dann der erste Glaubenskrieg in der Schweiz für die Reformirten. Immer weiter breitete sich die Reformation aus in der Schweiz, wie in Deutschland. Doch dem frohen Siegeszuge der neuen Lehre legte der Streit über die Bedeutung des Abendmahls, der schon früh zwischen Luther und Zwingli sich erhoben und immer heftiger sich gestaltet hatte, ein unerwartetes Hinderniss in den Weg. Philipp von Hessen, dem an der Freundschaft von Zwingli und Luther gleich sehr gelegen war, hoffte, durch eine persönliche Zusammenkunft der beiden Reformatoren könne vielleicht dieser für die Reformationsfreunde so schmerzliche Streit gehoben werden und lud Luther und Zwingli zu sich nach Marburg ein. Mit Zwingli, den er durch Herzog Ulrich von Würtemberg kennen gelernt hatte, theilte er die Neigung zu politischen Planen für die Reformation. Beiden galt auch die Wiedereinsetzung Herzog Ulrichs als eine Herzenssache. Zwingli's Zusammenkunft mit Luther war wegen des Feldzuges von 1529 auf den September dieses Jahres aufgeschoben worden und man hatte den Tag Michaelis (29. Septbr.) zum Tage des Eintreffens in Marburg bestimmt. Die Reise dahin bot für Zwingli grosse Schwierigkeiten und Gefahren. Um diesen am ehesten zu entgehen, brach er ganz heimlich in aller Stille von Zürich auf. Niemand wusste etwas von seinem Weggange als die

geheimen Räthe[1]). Zum alleinigen Begleiter aber hatte er seinen getreuen Collin gewählt. Der war ja erfahren in solch heimlichen Fahrten. In einem hinterlassenen Schreiben an den Rath rechtfertigte Zwingli seinen Schritt. Die Reise sei nothwendig, wenn auch beschwerlieh genug, „denn wir werden fast (sehr) schattenhalb reiten durch Stöck und Stauden.“ Am Schlusse des Briefes bemerkt er: „Ich habe Rudolfen Collinum den griechischen Lehrer mit mir genommen, bite Euer Weisheit ihm das nicht zu Argem gemessen werde, denn ich ihm zum höchsten traue“[2]). Glücklich wurde die gefahrvolle Reise vollendet nach Marburg, woselbst der Landgraf den Gästen eine sehr freundliche Aufnahme bereitete. Collin hatte noch die besondere Freude, hier seinen alten Herren, den Herzog Ulrich, begrüssen zu können. Als Laie nahm Collin keinen thätigen Antheil an den Verhandlungen; dagegen verdanken wir ihm einen Bericht über den öffentlichen Theil des Gespräches, der Bullinger's Darstellung in der Reformationsgeschichte wesentlich zu Grunde liegt[3]). Collin schrieb die wichtigsten Behauptungen und Entgegnungen sogleich nach und es darf daher sein Bericht durchaus als authentisch gelten[4]).

Es war aber der theologische Streitpunkt mit Luther und Melanchthon nicht das Einzige, was Zwingli in Marburg verhandelte.. Dem theologischen Gespräche folgten Besprechungen über politische Plane mit dem Landgrafen selber. Bullinger meldet: „Zwingli hatt besonders vnd vil red gehallten mitt dem Landtgrouen, insonders von dem Burgrächten (Aufnahme in's christliche Bürgerrecht), in welches der Fürst hernach

1) Als Zwingli Zürich so heimlich verlassen hatte, „da erhub sich,“ wie Bullinger berichtet, „von imm ein wunderbar sagen in Eydgnossen. Ettliche sagtend er were entlouffen mitt dem Schelmen. Andere sagtend der Tüfel were by imm gesin, sichtbarlich, vnd hätte inn hinwäggefürt. Vnd derglychen yppige, nütsöllende erdachte reden wurent one zaal gedichtet.“ Vgl. Bullinger, II, 224.

2) Zwinglii Opp. VIII, 359.

3) Bullinger, II, 226 ff.

4) Zwinglii Opp. IV, 173—180.

kummen: ouch mitt dem herzog von Wirtenberg, wie er wider in sin Land kummen möge"[1]). Diesen Verhandlungen mochte wohl Collin auch mitberathend beiwohnen. Hier in Marburg wurden all die kühnen politischen Plane angeregt, die Zwingli in den nächstfolgenden Jahren zu verwirklichen strebte, hier beschlossen die Verbindung mit Frankreich, mit Venedig. Gewiss wurde daher hier schon Collin zum geheimen Gesandten nach Venedig bestimmt. So zog man nicht nur die Schweizerischen und Deutschen, sondern die Europäischen Verhältnisse überhaupt in Betrachtung.

Wohlbehalten kamen Zwingli und Collin heim nach Zürich, doch letzterer nicht um lange ruhig seinen Schülern die Griechischen Dichter und Prosaiker zu erklären. Der 19. October war der Tag der Rückkehr und schon am 11. December brach Collin auf nach Venedig mitten im Winter. Begreiflich nahm er seinen Weg nicht durch die katholischen Orte über den Gotthard, sondern schlug die Strasse nach Chur ein, die über den Splügen führt. In Chur traf er Freunde Zwingli's, konnte sich aber nicht lange da aufhalten, weil der ganze Ort von der Krankheit des Englischen Schweisses angesteckt war[2]). Einer der Freunde, Petrus Tschudi, entschuldigte sich nachher bei Zwingli: „Wir haben dem Collin, da er hier war, fast nichts Freundliches und Gutes erweisen können." So sehr hatte nämlich jenes Englische Fieber in der ganzen Stadt überhand genommen, dass alle Leute Kranke pflegen und trösten mussten[3]). Collin reiste übrigens zu Pferd. Das kam ihm wohl. Er erzählt nämlich: „Auf der Ebene von Brescia („auf der Pressler Heid") ward ich von zwei Räubern überfallen und schlug den einen von vorn mit gezogenem Schwerte darnieder, dem andern kehrte ich den

1) Bullinger, II, 236.

2) Eine damals häufig vorkommende pestartige Krankheit, derentwegen auch das Marburgergespräch früher als man wollte, geschlossen werden musste.

3) Zwinglii Opp. VIII, 388.

Rücken und entging ihm durch die Schnelligkeit meines Pferdes." Wir sehen, es brauchte nicht nur Gewandtheit zu einer solch heimlichen Gesandtschaft, sondern auch Muth, Kühnheit, Entschlossenheit.

Nun aber müssen wir fragen: Welches war denn damals die Lage der Europäischen Verhältnisse, dass sie Zwingli und den Züricherischen Rath vermochten, an eine Verbindung mit Venedig zu denken? Venedig war mit König Franz I. von Frankreich in dem zweiten grossen Kriege, den er mit Kaiser Karl V. von 1527—1529 führte, verbündet gewesen. Durch den Damenfrieden von Cambray den 5. August 1529 wurde dieser Krieg günstig für den Kaiser beendigt. Franz I. musste wie im Vergleich zu Madrid allen Ansprüchen auf Italien entsagen, Venedig eine bedeutende Geldsumme zahlen. Der Kaiser aber war bekanntlich der Reformation sehr abgeneigt und jetzt hatten die Protestanten von ihm als siegreichem Herren alles zu fürchten. Ist es ihnen daher so sehr zu verargen, wenn sie zu den politischen Feinden des Kaisers hinüberneigten? Zwingli aber und seine Freunde sahen wohl ein: wurden einmal die Protestanten in Deutschland bedrückt, so war die Sache der Reformation auch in der Schweiz gefährdet. Darum betrieb gerade Zwingli, der früher so heftig gegen alle fremden Bündnisse der Eidgenossen gekämpft hatte, die Bündnisse mit Frankreich und Venedig auf's eifrigste, galt es doch jetzt nicht schnöden Gewinn zu erlangen, sondern die theuersten Güter des Menschen zu behaupten. Freilich nach Venedig kam Collin zu spät. Diese Stadt hatte bereits ein Bündniss mit dem Kaiser abgeschlossen, indem sie der letztere seiner durchaus friedlichen Gesinnung versicherte. Gleichwohl wurde Collin sehr freundlich aufgenommen. Man fragte ihn, welche Städte im christlichen Bürgerrecht wären; denn im Auftrag dieser Städte, nicht bloss Zürichs allein, war Collin nach Venedig gegangen. Sein Beglaubigungsschreiben hatte ihm zwar der Zürcherische geheime Rath ausgestellt, doch „nicht nur im Namen Zürichs, sondern im Namen all der Städte, die zum christlichen Bür-

gerrecht gehören"[1]). Man versicherte ferner, Venedig wüsste gar nichts von kriegerischen Absichten des Kaisers. In Zeiten der Noth und Gefahr aber wolle ein Regiment von Venedig den Eidgenossen (resp. den Reformirten) beiständig und behülflich sein mit Leib und Gut, mit Kriegsleuten, mit Proviant, mit Gut und Geld. Collin selber hatte in seiner Rede vor dem Senate mit gutem Tact hervorgehoben, wie von jeher die beiden Republiken Venedig und die Eidgenossenschaft den Kaisern ein Gegenstand des Aergernisses gewesen seien. „Denn diese zwei Communen sind Beispiel der ganzen Welt, lobliche Freiheit und gemeine bürgerliche Rechte zu erhalten und zu beschirmen." Sein ärmliches, unscheinbares Auftreten war von ihm mit der Heimlichkeit seiner Sendung entschuldigt worden. Diess sind seine Worte: „Es ist meine unterthänige Bitte an Eure Durchlaucht und Majestät, meine Einfaltigkeit und meine so schlechte Botschaft zu bestem aufzunehmen, dann ich gar im Geheim zu Euch abgefertigt bin. Darum soll auch aller Handel heimlich und verborgen bei Euch bleiben." Der Doge schenkte ihm 20 Kronen. Wenn nun auch Collin kein Bündniss der Bürgerstädte mit Venedig zu Stande brachte, so war doch das schon für erstere ein grosser Gewinn zu wissen, dass ihnen dieser mächtige Freistaat ganz zugethan sei. In dieser Gewissheit bestärkte sie die Versicherung Collin's, ausser dem Rathssaal sei geredet worden, wäre seine Botschaft vor dem Frieden nach Venedig gekommen, die Venetianer hätten den Frieden mit dem Kaiser nicht abgeschlossen.

Glücklich langte Collin den 19. Januar 1530 wieder in Zürich an und überreichte dem Rathe einen schriftlichen Bericht seiner Gesandtschaft, den Zwingli mit Erläuterungen und Zusätzen vermehrte[2]).

1) Vgl. Hottinger, II, 310.

2) Diesem Berichte sind die obigen Data entnommen. Er ist abgedruckt im 2. Heft des Archivs für Schweiz. Geschichte und Landeskunde v. Hottinger und Escher.

Doch nicht nur bei Venedig, auch bei Frankreich fingen die Reformirten an, Hülfe zu suchen. Bekannt ist, wie Franz I. im eigenen Lande die Reformationsfreunde verfolgte, aber als Erbfeind des Kaisers mit den auswärtigen Reformirten gern unterhandelte. Die Gesandten d'Angerant und Lambert Maigret knüpften mit Zwingli an, dessen politische Plane der geheime Rath von Zürich unterstützte. Collin wurde von Zwingli zum Boten an die Gesandten gebraucht, die zu Freiburg im Uechtland sich aufhielten. Durch ihn überschickte Zwingli denselben jenen merkwürdigen Entwurf zu einem neuen Bündnisse an der Stelle desjenigen von 1521, welches Zürich damals abgelehnt hatte. Aber jetzt heiligte der Zweck das Mittel. Das Bündniss erstrebte nichts als Sicherstellung der evangelischen Freiheit. Mit Ungeduld erwartete Zwingli von Collin den Bericht, wie die Gesandten seinen Entwurf aufgenommen hätten. „Schon ist's der siebente Tag," schreibt er an Sturm in Strassburg, „seitdem Collin mit unserm Plane zu den Gesandten reiste und noch weiss ich nicht, ob sie das Schriftlein an den König selbst schicken werden oder nicht"[1]). Am selben Tage, wo er diess schrieb, bekam er schriftliche Antwort von den Gesandten. Einstweilen könnten sie noch nicht auf den übersendeten Entwurf eintreten, da die Söhne des Königs sich noch in Spanischer Gefangenschaft befänden[2]). Durch dieses Abbrechen der Verhandlungen kam Collin eine Zeit lang wieder zu ruhigem Leben. Ungestört konnte er sein Lehramt verwalten bis in's folgende Jahr. Da suchten die Städte des christlichen Bürgerrechts neuerdings eine Verbindung mit Frankreich. Der Kaiser hatte sich auf dem Reichstag zu Augsburg den Protestanten sehr ungnädig gezeigt, und in der Schweiz stieg die Spannung der Reformirten und Katholischen von Tag zu Tag. Wiederum wurde Collin zu Maigret

---

1) Zwinglii Opp. VIII, 422.

2) Zwinglii Opp. a. a. O. Betreffend diese Verhandlungen vgl. Hottinger, II, 311—314.

gesandt[1]), der nun in Solothurn sich aufhielt. Von ihm vernahm Collin, dass der König nicht ungeneigt wäre mit einiger Geldhülfe den Bürgerstädten in einem Kriege gegen den Kaiser zu helfen. Noch günstigere Stimmung zu fördern, verlangte Maigret ein Schreiben Zwingli's an den König mit Rechenschaft wegen seiner Lehre, vorzüglich auch insoweit diese das Verhältniss zwischen Regierungen und Unterthanen betraf[2]). Ueber diese Sendung haben wir ebenfalls einen schriftlichen Bericht von Collin selber[3]).

Inzwischen wurden die Aussichten auf Krieg immer bedrohlicher. Das gewaltthätige Vorschreiten Zürichs mit der Reformation in den Landen des Abtes von St. Gallen und im Thurgau hatte die Katholischen sehr erbittert. Aber den Funken in die zündliche Masse warf diess Mal die Lebensmittelsperre, welche die Reformirten dem Willen Zürichs zuwider am 16. Mai 1531 gegen die fünf katholischen inneren Orte verhängten. Indess trotzdem dass der Hass der Katholischen auf's Höchste gestiegen, wurde von den vermittelnden Orten und fremden Gesandten auf einer Tagsatzung zu Bremgarten noch ein Versuch zur Versöhnung gemacht den 10. August. Da brach auch Zwingli heimlich auf nach Bremgarten, begleitet von seinem Collin, Wernher Steiner u. a., und hielt im Hause des alten Bullinger eine geheime Unterredung mit den Bernerischen Gesandten, die ihm kräftiges, entschiedenes Handeln Berns versprachen. Als nun der letzte Versöhnungsversuch der Parteien ohne Erfolg blieb, betrieb Zwingli um so kräftiger die Verbindung mit Frankreich, die beim bevorstehenden Kriege von entscheidender Bedeutung werden konnte. Wie Maigret verlangt hatte, legte er in einer kleinen Schrift seine Glaubensansichten nieder, in der bekannten und berühmten „Christianae fidei brevis et clara expositio“ an Franz I. Mit dieser Schrift wurde Collin den 29. August, also 19 Tage nach jenem Besuch in Bremgarten,

1) Im April 1531.
2) Hottinger, II, 322.
3) Abgedruckt in Hottinger's und Escher's Archiv II, 297.

an den König geschickt, wie Collin selber aus der Erinnerung berichtet, nur um die Sache und das Geschäft des Herzogs von Würtemberg zu betreiben[1]). Doch diess war nur etwas aus dem grossen weit umfassenderen Zweck seiner Gesandtschaft. Glücklich brachte Collin seine Aufgabe bis zum 11. October zu Ende, wie er selber berichtet: „Aber zu Hause wurde am nämlichen Tage die unglückliche Schlacht von Kappel geschlagen, wo Macht wie Männer zugleich raubte der einzige Tag"[2]). Mit dem unglücklichen Ausgang des zweiten Kappeler Krieges entsank den Zürchern jeglicher Muth zu kühnen politischen Gedanken. Sie lösten alle politischen Verbindungen mit fremden Mächten auf und kehrten zu dem politischen Prinzip zurück, das Zwingli Anfangs der zwanziger Jahre gepredigt, und gewiss zum Heile des Vaterlandes.

Nun war auch Collin's politische Laufbahn vollendet. Er kam heim am 27. October zu jetzt fortdauernd ruhigem Leben und zu nie mehr gestörter, segensreicher Wirksamkeit in der Schule. Seitdem wird sein Name nicht mehr genannt in den Büchern der Geschichte. Collin ist für die grosse Welt gleichsam mit Zwingli in's Grab gesunken. Aber wie er in den stürmischen Tagen der Reformation ein treues Bild seines Zeitalters gewesen, so zeigt er sich in denen ihres ruhigen Verlaufes. Und hier wie dort bewährt er sich stets auf's Neue als tüchtigen Mann und edeln Charakter.

III. Die Jahre ruhigen Lebens und ungestört friedlichen Wirkens.

Wie wir wissen, hatte Collin in den ersten Jahren seines Lehramtes noch das Seilerhandwerk betrieben. 1529 gab er

1) Misc. I, 21. Was übrigens Zwingli und Philipp von Hessen für Herzog Ulrich von Seite Frankreichs erstrebten, erhielten sie auch, freilich erst nach Zwingli's Tode. Philipp setzte nämlich den Herzog vorzüglich mit Hülfe französischen Geldes wieder in seine Würde ein im Jahr 1534. Heyd, II, 431 ff.

2) Misc. I, 21.

das letztere auf, wohl wegen der vielen Reisen, die er machen musste und die ihn an einer ordentlichen Betreibung des Handwerks durchaus hinderten. Einen ferneren Grund giebt Collin selber an, indem er berichtet: „Nachmals als mein Einkommen grösser geworden, gab ich den Seilen den Abschied und legte mich allein auf die Wissenschaft“[1]). Seine Lehrthätigkeit hatte er begonnen mit Erklärung des Homer. Von Platter lesen wir, dass dieser Nachts heimlich seines Meisters Uebersetzung zu Homer brauchte. Es war das jedenfalls keine Deutsche, sondern eine Lateinische Uebersetzung; denn in der hohen Schule wurde der Unterricht Lateinisch gegeben. Nach Homer erklärte Collin Aristophanes, Hesiod, Xenophon, Plutarch, Isokrates, Demosthenes, endlich Nonnus, einen Epiker aus dem 5. Jahrhundert n. Chr. Ueber alle diese Autoren waren noch, als Hottinger seine bibliotheca Tigurina schrieb, grammatische, historische und philosophische Anmerkungen von Collin vorhanden. Für die Zeit der Reformation können wir diese Auswahl alter Classiker nur loben und müssen das um so mehr thun, weil nachgerade auch bei den reformirten Schulmännern an manchen Orten Furcht einriss, heidnische Bücher mit einer unerfahrenen Jugend zu lesen. Von dieser Furcht hielt sich nicht einmal der hochgebildete Vadian frei. Er und sein Freund Johannes Kessler waren eifrig der Meinung, die heidnischen Dichter müssen als der Jugend gefährlich, so viel möglich beseitigt werden. Treffend bemerkt darüber Bernet[2]): „die guten Männer vergassen wohl, dass die Aufklärung ihrer Zeit grossen Theils aus den Katakomben altgriechischer und altrömischer Weisheit hervorgedrungen war. Aber die Reformatoren zeigten sich in gewissen Dingen als edle Schwärmer, welche die Jungfräulichkeit der von ihnen erzeugten, noch zart blühenden Kirche eifersüchtig unter klösterlichem Schleier bewahren wollten.“ Darin behielt Zürich einen freieren

1) Misc. I, 26.
2) Bernet, Joh. Kessler 90 f.

Geist[1]). Eifrig lag man dem Studium der Alten ob. Collin hatte fleissige Schüler. Aus dem Jahr 1541 besitzen wir eine lateinische Uebersetzung von achtzehn Tragödien des Euripides, die unter Collin's Anleitung gemacht worden war[2]). Dieses rege, freie wissenschaftliche Leben besass so ganz Zwingli's freudige Zustimmung, der selber die Alten gar gut kannte. Und wenn Collin ernst und freudig classische Bildung unter der Zürcherischen Jugend zu verbreiten strebte, so begeisterte ihn dazu und hielt in ihm fest den begeisterten Muth das Andenken an seinen grossen Freund. Noch im Jahre 1562 erinnerte er sich in einem Briefe an Rudolf Gualter wehmüthig daran, wie eifrig Zwingli das fröhliche Studium der Alten befördert habe. Unter den vielen Zeugnissen für dieses freundliche Einwirken des Reformators nur das Eine: Zwingli hatte Collin veranlasst, auf den Neujahrstag des so verhängnissvollen Jahres 1531 die Aristophanische Komödie Pluto mit den älteren Schülern einzustudiren, um dieselbe zur Aufführung zu bringen. Die Komödie wurde wirklich aufgeführt und zwar in der Sprache des Originals. Auf dem Zettel, der die mitspielenden Personen angiebt, treffen wir mehrere nachmals berühmt gewordene Zürcher, so vor allen Konrad Gessner, dann Gerold Meyer, den Stiefsohn Zwingli's, Leonhard Hospinian u. a. Collin selber dichtete zu dem Stücke einen lateinischen Prolog[3]), den wir mittheilen:

Nova res agetur et insolens spectaculum:
Tigurina pubes Atticam comoediam
Actura hodie est nobis: bonis auspiciis.
Sperare quis fuit ausus hoc unquam hactenus!

1) Freilich im 17. u. 18. Jahrh. machte man auch in Zürich Rückschritte. Vgl. Wirz, Gesch. des Zürcher. Schulwesens, I, 230 ff.

2) Stadtbibliothek Zürich Mss. D. 306. Am Ende der Uebersetzung heisst es: Finis octodecim tragoediarum Euripidis quae sunt translatae interprete D. Rodolpho Collino viro haud uulgatae doctrinae et lectore literaturae in collegio publico Tigurinorum.

3) Dieser, so wie die weiter unten gebrachten Gedichte, sind alle aus Manuscripten', die sich in der Stadtbibliothek Zürich vorfinden, entnommen.

Plane est nova res et insolens spectaculum.
Nil glorior sed nova tamen liceat loqui
Iacent Athenae: et ipsa tota Graecia,
Stat Tigurum et Atticae hic coluntur litterae.
Mutantur omnia, terra quondam haec barbara
Habita et rudis tum cum vigeret Graecia,
Nunc hic theatrum condidit Pelasgicum
Igitur novam Graece eloquar Paroemiam
Μάταια τ' ἄλλα περὶ Τιγούρου τ' ἄστεα.
Nam seu locorum: sive spectes civium
Ingenia benigna: sive rerum copiam;
Seu disciplinas: aut honestatis studia
Hic hic renata: hoc dixeris probissime:
Μάταια τ' ἄλλα περὶ Τιγούρου τ' ἄστεα.
Sed argumentum breviter huius fabulae
Sic habet: Adest en Plutos hic qui prolinus
Omnes beabit nos in hoc spectaculo.
Sed heus: modestos hic beat solum et bonos.
Quod siquis huius dona non sentit Dei
Is porro sedulo studeat modestice,
Mox sentiet suas domi res crescere.
Nunc quam venuste quam decoris gestibus
Tigurina pubes vocula queat Atticas
Efferre, spectate et benigne animadvertite.

Hier haben wir ein Beispiel von Collin's zahlreichen Poesieen. Er besass grosse Gewandtheit im lateinischen Verse, darum hat er auch viel gedichtet. Weiten Ruhm erlangten, wie wir schon oben angedeutet haben, seine Dichtungen zu einzelnen Capiteln des Matthäus-Evangeliums. Er besang ferner die Schlacht bei Kappel, verfasste ein Gedicht auf den Brief Seneca's gegen die Trunksucht. Besonders gross ist die Menge seiner Epigramme an Freunde und Collegen. Es war damals in Zürich Sitte beim gelehrten Stande, über die Kleinigkeiten des Lebens einander in lateinischen Versen zu schreiben. Der Liebe und Freundschaft aber fand Collin viel in seiner neuen Heimat. Sein liebenswürdiger Charakter besass an sich schon grosse Anziehungskraft. Dann war ja bekannt seine innige Verbindung mit Zwingli und alle Verehrer des Reformators neigten sich darum auch zu Collin hin.

Da ist vor Allen zu nennen der Nachfolger Zwingli's, Heinrich Bullinger. Wie in den Tagen der Jugend hielt der Scholarch, Jakob Ammann, an dem Freund, der ihn einst über den Gotthard getragen. Der von Strassburg berufene hochgebildete Dogmatiker, Petrus Martyr, erkannte in Collin einen ihm verwandten Geist und schloss sich gern ihm an. Alle diese drei Freunde starben vor Collin und er machte sich's bei jedem zur schmerzlich süssen Aufgabe, das Grablied zu dichten. Zuerst sah er Martyr scheiden nach kurzer Dauer ihrer Freundschaft, 1562. 1573 ruhte Ammann für immer aus von seinem Tagewerk. 1575 erlag Bullinger seinem schweren mühevollen Amte.

Aber nicht nur zu diesen Männern gleichen Alters stand Collin in traulicher Beziehung; auch unter seinen Schülern bildete er sich zahlreiche, ihm innig ergebene Freunde heran. Mit besonders herzlicher Liebe war ihm Rudolf Gualter zugeneigt[1]). Dieser Schüler, nachmals Antistes geworden der Zürcherischen Kirche, hat einen dicken Band lateinischer Gedichte hinterlassen, unter diesen eine Menge Gelegenheitsgedichte, Billete in Versform, Epitaphien, dann auch Bearbeitungen alttestamentlicher Stoffe. Abraham's, Mose's, David's und Anderer Geschichte wurde von ihm zu Epen umgewandelt und diese Epen seinen Lehrern, also auch dem Collin gewidmet. Von den Gelegenheitsgedichten sind viele an Collin gerichtet. Nicht genug weiss Gualter dessen Liebe und Freundlichkeit und dessen hohe Bildung zu loben. „Dein muss stets ich gedenken Rudolf vor allen den Andern, du der oberste Ruhm des Griechisch-Lateinischen Chores," so beginnt z. B. ein längeres Gedicht an Collin. In einem andern muntert er ihn auf, seine Kunst in den Versen zu pflegen. Wieder ein ander Mal verspricht er in schönen Hexametern zu einem Gastmahl Collin's zu kommen, wenngleich er am

1) Bekannt ist, wie dieser Rudolf Gualter als vater- und mutterlose Waise von Bullinger aufgenommen und zum tüchtigen Geistlichen herangebildet wurde. Im Jahr 1541 reichte ihm die anmuthige Tochter Zwingli's, Regula, die Hand.

selben Abend schon vorher an einer Mahlzeit Theil nehmen und sich den Bauch beladen müsse. Besonders charakteristisch aber für den Geschmack jener Zeit ist ein Einladungsgedicht, das er am 12. November 1548 dem verwittweten Collin übersandte. Es herrschte damals in Zürich ein gemüthliches, freundliches, ächt bürgerlich heiteres Leben nach den stürmischen Jugendjahren der Zwingli'schen Zeit.

Auch Josias Simmler, der bekannte Verfasser einer vielgelesenen Schweizergeschichte, gehörte zu Collin's getreuen Schülern, unter denen aber am meisten hervorstrahlt, als der berühmteste und gelehrteste, Konrad Gessner. Die Pest von 1565, die so grossen Schmerz und grosse Trauer unter die Zürcherischen Familien brachte, raffte auch den edeln Gessner hin. Der von diesem Tode schwer betroffene Bullinger schreibt an Collin's Schwiegersohn in Bünden, an Fabritius: „Was soll ich sagen oder schreiben, mein lieber Bruder? Trübsal reiht sich an Trübsal und nimmt über die Maassen zu. Du weisst, wie gross der Schmerz ist, der aus den Todesfällen meiner Angehörigen mir erregt worden. Nun der Tod des berühmtesten, gelehrtesten und frömmsten Mannes, Doctor Gessner's, tödtet mich fast. O ich Armer, der ich halb todt den Särgen so vieler Lieben folgen muss!“[1]) Collin war auch an Gessner's Sterbebette gewesen und in herzlichster Weise hatte der Schüler vom Lehrer Abschied genommen. In wenigen Versen[2]) versuchte Collin seiner Wehmuth einen Ausdruck zu geben:

Freud und Schmerz zugleich erregt es
Zu berichten jene Worte
Die als letzte du mir gabest
Gessner, schon zum Tod bereitet.

Diess die Worte, die du sprachest:
„Lebe wohl, mein theurer Lehrer
Unter dir hab ich gewonnen
Kenntniss der Hellenschen Sprache.

---

1) Pestalozzi, Bullinger, 490.
2) Abgedruckt Misc. I, 29.

Vierzig Jahre bald ist's seitdem.
Doch verehrt hab ich dich immer
Und belehret dann hinwieder.
Nun zum Sterben ich bereit bin.

Als den Eingang in das Leben
Thu das Sterben ich betrachten,
Lasse darum Greis die Thränen,
Balde harrt auch dem ein andres,

Um viel freudigeres Leben
In dem Reich des Olympus,
Wo mit unserm Herren Jesu
Glücklich wir dann leben werden
Und entzogen allen Sorgen."

Zum Schlusse wollen wir von Collin's hervorragenden Schülern noch Ludwig Lavater anführen, der nach Gualter's Hinschiede die Antisteswürde bekleidete. Unter Lavater's Schriften müssen wir seine Geschichte des Abendmahlstreites erwähnen, weil der Verfasser dieses Werk dem Rudolf Stumpf und Rudolf Collin gewidmet und für dasselbe auch des letzteren Bericht vom Marburger Gespräch benutzt hat[1]. Die Widmung enthält manches Charakteristische.

Im Kreise seiner Freunde und Schüler lebte Collin glücklich, zufrieden, in Dankbarkeit gegen Gott. Doch selbst dem glücklichsten Leben fehlt es nicht an trüben Augenblicken. Wir haben schon berührt, wie manchen theuren Freund er zu Grabe geleiten musste. Aber früher noch als die Freunde war ihm vom unerbittlichen Tod seine erste Gattin entrissen worden, schon im Jahr 1541. Gualter suchte ihn über diesen schweren Verlust damit zu trösten, die Gattin habe durch ihren Tod wenigstens nicht ganz Collin's Haus verwaist gemacht, indem sie hoffnungsvolle Kinder hinterlassen. In der That waren die beiden Knaben Rudolf und Theodor zwei viel versprechende Kinder. Der Vater bestimmte sie zum theologischen Berufe. Als sie die einheimischen Schulen durchlaufen hatten, zogen sie in's Ausland, nach Strassburg und Marburg, als den damaligen Hauptsammelpunkten der re-

1) Zwinglii Opp. II, 3, 45. Note daselbst.

formirten Studirenden der Theologie. Zuerst treffen wir Collin's Söhne mit Bullinger's ältestem Sohne Heinrich in Strassburg. Den Vater, welchen auch seine Professur noch nicht reich gemacht hatte, kam es oft schwer an, das Reisegeld für seine beiden Söhne zu erschwingen. Collin musste nämlich damals, als seine Söhne Rudolf und Theodor im Ausland studirten, in den Jahren 1555 und 1556 bereits auch noch für jüngere Kinder sorgen. Er war zur zweiten Ehe geschritten und hatte eine Dorothea Mütschli geheirathet, von welcher er ebenfalls mehrere Kinder bekam. Als ihn aber einmal die Geldnoth besonders hart drückte, beschloss er, die Söhne schon von Strassburg aus heimzuberufen. In dieser Zeit war es, dass Bullinger seinem Sohne Heinrich schrieb: „Herr Collin hat bereits seine beiden Söhne heimberufen; die Kosten waren ihm zu lästig. Das ist schon manchem wackeren Manne widerfahren, dass er die Segel hat einziehen müssen, zumal wenn er die Stube voll Kinder hat“[1]. Collin änderte indess seinen Entschluss und liess die Söhne mit ihrem Freunde Heinrich Bullinger nach Wittenberg ziehen. Dass reformirte Theologiestudirende den Hauptsitz der Lutherischen Lehre besuchen durften, zeugt mit von der Weitherzigkeit der reformirten Theologen und ihrer kräftigen Ueberzeugung, das Wahre in ihren dogmatischen Ansichten zu haben. Luther hatte selbst den Vertheidigungsschriften der Reformirten den Eingang in Sachsen gewehrt. Er war indess längst todt, als im Sommer des Jahres 1555 die drei Zürcher Studenten in Wittenberg einzogen. Hingegen wurden sie von Melanchthon und seinen Anhängern liebevoll aufgenommen. Melanchthon war mit Antistes Bullinger persönlich befreundet.

Unsere drei jungen Freunde, in der fernen Fremde sich doppelt eng aneinander schliessend, bezogen zusammen Eine Stube. Das Studentenleben scheint schon damals auch auf den protestantischen Universitäten ein ziemlich ausgelassenes

1) Pestalozzi, Bullinger, 605.

gewesen zu sein. Bullinger warnt seinen Sohn immer wieder: „Lass dich ja nicht von deinen Kameraden verleiten, damit du nicht ein Schlemmer und Biersäufer werdest. Deine speciellen Freunde, die Gebrüder Collin, sind mir ganz recht. Grüsse sie von meinetwegen. Ich werde ihre Liebe und Freundschaft für dich zu vergelten wissen." Im Herbst des Jahres 1556 kehrte indess der ältere der beiden Collin, Rudolf, nach Zürich zurück, während der jüngere, Theodor, Bullinger's Heinrich noch auf die Universität Marburg begleitete. „Könnte doch Theodor Collin dort bei dir wohnen, da würdest du es sehr bequem haben," schreibt Bullinger seinem Heinrich. Aus solchen Aeusserungen des ehrwürdigen Mannes, die jedenfalls grosses Vertrauen zu den beiden Collin voraussetzen, sehen wir, ihr Vater brachte die Opfer für ihre Ausbildung nicht umsonst, sie suchten ihre Zeit redlich zu verwenden. Die Hoffnungen aber, die sie in ihrer Jugend erweckten, brachten sie in ihrem späteren Leben wirklich zur Erfüllung. Besonders der ältere, Rudolf, that sich hervor, der vom Vater auch die Kunst geerbt hatte, leicht den lateinischen Vers zu handhaben.

Collin hatte von seiner ersten Frau auch eine Tochter erhalten, die sich mit dem edeln Fabritius Montanus verheirathete. Dieser Fabritius, eigentlich Schmid von Bergken aus dem Elsass, war ein Schwestersohn Leo Judäs. Der arme Oheim hatte den armen Knaben bei sich aufgenommen, ihn selbst unterrichtet. Als Judä 1542 starb, übernahm auf Verwenden Bullinger's Zürich die Sorge für den Knaben. Auf Staatskosten durfte Fabritius seine Studien im In- und Auslande vollenden. Im Jahre 1557 wurde er als Antistes der Bündnerischen Kirche nach Chur berufen, wirkte in diesem Amte mit voller Hingebung und reichem Segen. Als in den Jahren 1564 und den folgenden die Pest auch in Bünden wüthete, stand er heldenmüthig den Pestkranken bei, wurde aber 1566 selbst ein Opfer seiner Bruderliebe zum grossen Schmerze Aller, zumal seines Schwiegervaters[1]).

1) Vgl. Note Misc. Tig. I, 28.

Wer sein Leben hoch bringt, der muss auch den Schmerz erfahren, dass der theuren Geliebten viele vor ihm hinsterben. Es blieb dieser Schmerz dem Collin nicht aus. Seine zweite Gattin folgte der ersten vor ihm in's Grab 1570. Er selber stand damals in seinem 71. Lebensjahre. Die folgende Zeit brachte neuen Schmerz, Schlag auf Schlag. Wir wissen, wie der greise Collin seinem Jakob Ammann das Grablied singen musste, mit dem er mehr als 50 Jahre in engster Freundschaft gelebt. Wir wissen, wie er Bullinger nachweinte, mit dem ihn schon das Andenken an Zwingli so eng verbunden. Trotz all dieser Schläge setzte er aber unverdrossen seinen Unterricht fort, gestützt durch eine herrliche Gesundheit. Doch nachdem die in's Grab gesunken, mit denen er die stürmischen Tage der Jugend durchlebt und die, mit denen er vereint gewirkt in den Jahren der vollen Manneskraft, da hatte auch für ihn das Leben seinen besten Reiz verloren. Mit einer Art Freudigkeit sah er dem Tode entgegen. Wenn aber den Menschen die Gegenwart wenig mehr fesselt mit ihrem Leiden und Handeln, dann kehrt er um so lieber zurück in seinen Gedanken zu den Zeiten, wo er noch selber mit ganzer Lebenskraft und Lebensfrische mitgewirkt und mitgearbeitet hat an der Entwickelung der Dinge. Auch Collin fühlte dieses Bedürfniss und er fing an gegen Ende des Jahres 1575 seine Erinnerungen aus der sturmbewegten Periode seines Lebens niederzuschreiben[1]). Er beendete diese Arbeit mit Neujahr 1576. Jetzt, nachdem er sich das Bild längst entschwundener Tage so recht lebendig vergegenwärtigt hatte, wurde seine Seele wunderbar bewegt. Was er immer in frommem Glauben angenommen, das sah er so deutlich erwiesen aus seinen Schicksalen. Er sah so deutlich in ihnen die liebende Leitung einer höheren Macht, und darum bricht er am Ende seiner Lebensbeschreibung in die Worte aus:

---

1) Diese übrigens sehr summarische Autobiographie ist abgedruckt in der Miscellanea Tigurina Tom. I, 1—27.

„Jetzt auch am Ende der Bahn, welch Loos mich immer erwarte,
Ruht diess Loos nur dir, gütiger Gott, in der Hand.

Im 30. Psalm steht geschrieben: In deinen Händen sind meine Loose. Dieses Wort war viele Jahre lang mein Wahlspruch. Dasselbe habe ich schon vorlängst so wiedergegeben:

Dir übergeb ich mich gern, du nimm mich in deine Besorgung.
Ist mein Loos doch dir gütiger Gott in der Hand. Amen!"[1])

Noch lebte Collin zwei Jahre von dieser Zeit ab, getreulich bis an sein Ende in dem Lehramte wirkend, welchem er nun schon 50 Jahre gedient hatte. Den 9. März 1578 schlug endlich auch für ihn die Todesstunde. Die Nachricht von seinem Hinscheiden erregte in ganz Zürich grosse Trauer. Sein überaus freundliches, gefälliges Wesen, seine Treue, Gewissenhaftigkeit hatten ihn Allen lieb gemacht, die mit ihm in Berührung kamen. Nicht gering war die Zahl dankbarer Schüler, die der Tod ihres trefflichen Lehrers sehr schmerzlich berührte. Gewiss die Worte stammten aus der Wahrheit des Herzens, die Gualter dem Dahingeschiedenen nachrief[2]):

Ergo illud deerat nostris hoc tempore curis
Tu quoque post alios ut morere senex?
Quo Tigurina decem lustris doctore iuventus
Est usa, o nostrae fida columna scholae
Quae nunc ceu charo proles viduata parente
In gemitu et lachrymis tempus inaneterit
At tibi discipulus quondam, post fidus amicus,
Gualtherus, tumulo fert pia dona tuo,
Exiguos versus, sed magni signa doloris
Quem parit haud ficto pectore verus amor
At tu, chare senex, optata morte sopitus
Nunc pedibus calcas tristia cuncta tuis
Nempe satus vitae mortalis, civis Olympi
Aeterna in Christo vesceris ambrosia
Vive, beate senex, fidei nunc praemia sanctae
Percipe, cui vino vivere Christus erat.

1) Nach Vögelin's Uebersetzung.

2) In obitum Rodolphi Collini Patris von Rudolph Gualter. Msc. der Stadtbibliothek D. 152.

In raschem Schritt haben wir auch die letzte Lebensperiode Collin's durchschritten. Was wir aber am Anfang der Betrachtung gesagt, das hat sich nun bestätigt. Collin ist ein treues Abbild seiner Zeit in den sturmbewegten Jahren sowohl, wie in denen ruhigen Verlaufes und ungestört friedlichen Wirkens. Er gehörte nicht zn den hervorragenden Erscheinungen, nicht zu den Männern, welche gewöhnlich gross genannt werden in den Geschichtsbüchern. Blickt man daher das Bild der Reformationszeit nur aus der Ferne an, da wird man seine Gestalt nicht gewahr, oder sie erscheint wenigstens nur in blassen Umrissen. Doch die grossen Erscheinungen machen die Geschichte nicht allein aus. Will man das Bild einer Zeit wahr auffassen, so muss man nahe herzutreten und genau die einzelnen Züge betrachten. Dann aber wird man Collin erkennen müssen als eine herrliche Gestalt, wenn auch in bescheidenen Farben gemalt. Seine Zeit war eine Zeit voll grosser, heiliger Gedanken. Er hat diesen Gedanken gedient mit dem Feuer der Jugend, mit der Kraft des Mannes, mit der Tugend des Greisen in reiner Begeisterung. Würdig ist solch ein Bild hervorgezogen zu werden aus dem Dunkel der Vergangenheit an's Licht der Gegenwart. Es wirkt mit dazu, dass wir mit Hochachtung zu seinem Zeitalter heraufschauen, welches, wenn irgend eines mit gewaltiger Kraft eingestanden ist für die idealen Güter des Lebens, für sie gekämpft und gerungen, sie festgehalten hat in innerer und äusserer Noth.

XVIII.

Der Gnosticismus und die Philosophumena

mit besonderer Rücksicht auf die neuesten Bearbeitungen von W. Möller und R. A. Lipsius

von

D. A. Hilgenfeld.

Der Gnosticismus ist jene bedeutungsvolle Erscheinung, in welcher sich das Christenthum zuerst mit der Weisheit und Philosophie des alten Heidenthums, und wäre es auch, wie schon die Kirchenväter meinten, in einer wilden Ehe vermählte. Der Taumel dieser Verbindung konnte die erste Hälfte des zweiten Jahrhunderts mächtig fortreissen, und auch nachdem die hinreissende Kraft durch den festen Bestand der katholischen Kirche gebrochen war, Jahrhunderte lang die Grundlage der patristischen Häreseologie darbieten, endlich noch unser philosophisches Jahrhundert mit eigenthümlichem Reize an sich fesseln. Ganz besonders ward das verflossene Jahrzehend durch die unverhoffte Entdeckung einer neuen, reichhaltigen Quelle bewegt, welche auf den Gnosticismus überhaupt ein ganz neues Licht zu werfen schien, nämlich durch das unter dem falschen Namen des Origenes aufgefundene Werk gegen alle Ketzereien aus der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts[1]. Die Verhandlungen haben sich zunächst um den Verfasser gedreht, für welchen man gewöhnlich den Hippolytus hält[2]. Weit wichtiger ist aber die Frage,

---

1) Origenis Philosophumena ed. Emman. Miller. Oxonii 1851. Hippolyt. refutationis omnium haeresium librorum decem quae supersunt; ed. Lud. Duncker et F. G. Schneidewin, Gotting. 1859.

2) Ohne mich für die beliebte Hippolytus-Hypothese geradezu zu erklären, muss ich bemerken, dass die Abfassung durch den römischen Presbyter Cajus, welche ich früher mit Baur behauptet habe (Literar.

welche mit der Zeit immer mehr in den Vordergrund getreten ist, ob wir den Inhalt der neuen Quelle den bisher bekannten Darstellungen, auch wenn sie, wie das Werk des Irenäus, den Vorzug des höhern Alterthums haben, vorziehen sollen oder nicht. Die leicht erklärliche Vorliebe für die neue Quelle, welcher sich auch Baur in seinem Werke über „das Christenthum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte“ stark hingegeben hat, droht der bisher gewonnenen Auffassung eine völlige Umwandlung, wo nicht einen gänzlichen Umsturz. Dagegen habe ich bei dem System des Basilides, wie sich jetzt schon zeigt, nicht ohne Erfolg, der überhand nehmenden Ueberschätzung der Philosophumena nach Kräften gesteuert[1]).

Die wichtige Frage ist neuestens durch zwei beachtenswerthe Schriften jedenfalls der Entscheidung näher gebracht worden. Auf der einen Seite hat Hr. Lic. W. Möller in einem gelehrten Werke[2]) im Grunde den ganzen Gnosticismus nach der neuen Quelle dargestellt (S. 189—473). Die Gefahr einer Ueberschätzung des neu erschlossenen Schatzes konnte sich zwar auch Möller nicht verbergen, fürchtet jedoch nicht, in diesen Fehler, welcher bald seine Berichtigung finden werde, „hier und da“ verfallen zu sein. Von einem „hier und da“ kann freilich nicht die Rede sein, wo „Hippolytus“ durchgängig den Vorzug erhält. Schon bei den Ophiten, mit welchen er beginnt, beseitigt Möller (S. 257) die abweichende Darstellung des der Zeit nach ältern Irenäus durch die Bemerkung: für Irenäus seien die Valentinianer und ihre Widerlegung durchaus die Hauptsache, so dass sich die Berücksichtigung andrer Häretiker mehr nur gelegentlich er-

---

Centralblatt 1855 Nr. 14), jetzt nicht mehr festhalten kann. Ich erkenne nämlich jetzt, dass Cajus nach der natürlichen Deutung seiner Worte bei Eusebius KG. III, 28, 2 die Apokalypse des Johannes, welche von dem falschen Origenes anerkannt wird (Phil. VII, 36, p. 258), für eine durch Kerinth untergeschobene Schrift erklärt hat, vgl. meine Schrift über den Kanon und die Kritik des Neuen Test., Halle 1862, S. 44 Anm. 4.

1) Vgl. meine Abhandlung über den Ursprung der pseudoclementinischen Recognitionen und Homilien (theol. Jahrb. 1854, S. 508 f.), die Schrift über das Urchristenthum u. s. w. (Jena 1855, S. 105), die Abhandlung über das System des Gnostikers Basilides (theol. Jahrb. 1856, S. 86 f.), dazu die Anhänge zu meinen Schriften über die jüdische Apokalyptik S. 287 f. und über den Paschastreit S. 401 f.

2) Die Geschichte der Kosmologie der griechischen Kirche bis auf Origenes, mit Special-Untersuchungen über die gnostischen Systeme, Halle 1860.

gebe. Fast überall laufe daher die Polemik des Irenäus gegen die Gnosis in Bekämpfung der valentinianischen Ketzerei aus. Schon daraus gehe die Gefahr hervor, in zweifelhaften Fällen andre Secten nach valentinianischer Lehre zu beurtheilen und aufzufassen. Wenn nun andrerseits die Darstellung des „Hippolytus" durchaus auf schriftlichen Documenten beruhe, so werde man wenigstens das gleiche Recht haben, sie zum Grunde zu legen, wie Irenäus. Freilich können jene Schriftwerke spätere Modificationen enthalten, denen gegenüber Irenäus das Ursprünglichere gäbe. Stelle sich aber heraus, dass Irenäus und die spätern kirchlichen Schriftsteller, die sich zum Theil an ihn anschliessen, das fragliche System in einer Form geben, die grosse Verwandtschaft zeige mit der valentinianischen, dagegen „Hippolytus" in durchaus eigenthümlicher, abweichender und origineller Form, so werde sich das Vorurtheil der grössern Ursprünglichkeit mit einigem Rechte der Darstellung des „Hippolytus" zuwenden. Es werde dann darauf ankommen, in den andern modificirten Darstellungen dieselben Grundlinien wieder zu entdecken. Dieser Fall tritt aber nicht bloss bei den Ophiten, sondern auch bei den Simonianern ein, wo Möller den alten Kirchen-Schriftstellern widerspricht, denen sich diese Secten mehr oder weniger im Lichte des valentinianischen Systems darstellen (S. 289), ähnlich bei den Doketen, wo die Darstellung des „Hippolytus" wesentlich dazu dienen soll, das wahre, ursprüngliche, in den Berichten des Irenäus bereits valentinianisch verschobene Wesen der ophitischen Gnosis zu entschleiern (S. 323). Um so mehr glaubt Möller (S. 344), es mit Uhlhorn, Baur u. A. gegen mich bereits als zugestanden annehmen zu dürfen, dass die Darstellung des „Hippolytus" von der Lehre des Basilides gegenüber den gangbaren, hauptsächlich auf Irenäus ruhenden Darstellungen mit Recht als von grösserer Ursprünglichkeit den Vorzug verdiene.

Bei dieser durchgreifenden Bevorzugung des „Hippolytus" muss denn freilich die Gesammt-Auffassung des Gnosticismus ganz anders ausfallen, als ich sie in meiner Schrift über das Urchristenthum S. 92 f. dargelegt habe. Bisher pflegte man den Emanatismus, die Annahme von herabsteigenden Emanationen aus dem vollkommenen Urwesen, welche nur bei Marcion nicht weiter durchgeführt wird, und den principiellen Dualismus, sei es in milderer, sei es in schrofferer, dem Parsismus verwandter Gestalt, als Eigenthümlichkeiten des Gnosticismus anzusehen. Beides soll nun fast durchgängig

hinwegfallen. Schon bei den Ophiten im weitern Sinne muss der ursprüngliche Dualismus der Principien, „der eigentlich feindliche Dualismus,“ einer erst herausgesetzten Dualität weichen (S. 200. 224). Ein naturalistischer Monismus soll die Grundlage sein, auf welcher erst die Sethianer entschiedener zum strengen Dualismus fortschritten (S. 233 f.). Bei dem Gnostiker Justinus nimmt Möller noch jene antike Anschauung wahr, nach welcher das Göttliche (hier der des Göttlichen bewusste Geist) aus den dunkeln Naturgründen emporblüht (S. 253). Die Simonianer des „Hippolytus“ sollen eine noch viel naturalistischere Anschauung darbieten, welche erst später in der valentinianischen Lehre platonisch sublimirt ward (S. 308). Auch bei Epiphanes, dem Sohne des Korpokrates, würde niemand, wenn er unbefangen hinzuträte, einen eigentlichen Dualismus wittern (S. 337). Selbst bei Saturninus beruht der schroffe Dualismus, welchen man ihm bisher zuschrieb, auf einer blossen Voraussetzung ohne positivere Zeugnisse (S. 371). Soll doch sogar bei Marcion der Gegensatz des höchsten Gottes und des Demiurgen nicht den Sinn eines absoluten Dualismus haben (S. 376). Alles führt nach Möller's Ansicht zu dem Ergebniss, dass der Emanatismus der Gnosis, wie wir ihn aus Valentin kennen lernen, d. h. die eigentliche Aeonen-Lehre bei weitem nicht die Ausdehnung und beinahe Alleinherrschaft in der Gnosis gehabt haben, wie man nach den Angaben der alten Kirchenlehrer oft gemeint hat (S. 289). Da kann denn auch die gnostische Lehre von dem Demiurgen nicht mehr die Bedeutung einer dualistischen Unterscheidung dieser Körperwelt von einer reinen Geisterwelt behalten. Schliesslich bemerkt Möller (S. 442 f.), die Lehre von dem Demiurgen führe uns nur durch die eigenthümliche Stellung, welche ihm als dem Repräsentanten des Welt-Lebens im Unterschiede und Gegensatze gegen Gott gegeben werde, in die Mitte der gnostischen Weltanschauung. Der Demiurg bezeichne überall den zu überwindenden Standpunct des Welt-Lebens, welcher aber doch die nothwendige Grundlage oder Voraussetzung aller kosmischen Bewegung ist. Ueberall sei die Herrschaft dieses Princips nur der, wenn auch nothwendige, Durchgangspunct für ein höheres, das Pneumatische, in welchem der eigentliche Zweck der ganzen kosmischen Bewegung liege. „Indem die Ausgestaltung des Pneuma zugleich als Befreiung aus dem Zustande des Schlummers und der Selbstentfremdung und als Vereinigung mit dem Absoluten im absoluten gnostischen Bewusstsein gefasst

wird, wird dem ganzen kosmischen Process der Charakter der Erlösung gegeben, und die ganze Geschichte des Kosmos wird dadurch zugleich Geschichte des religiösen Bewusstseins. Hierin liegt einmal die Macht des christlichen Gedankens, welcher die Gnosis von der ausserchristlichen religionsphilosophischen Speculation der Zeit unterscheidet, und zugleich wird doch auch ihr wesentlicher Unterschied von der kirchlichen Anschauung angedeutet.“ Das Christliche der Gnosis findet Möller in der teleologischen Welt- und Geschichts-Betrachtung, für welche der Kosmos nicht Selbstzweck, sondern Mittel ist, um den absoluten Endzweck der Entwickelung und Erlösung des Pneuma zu verwirklichen. Den Unterschied von der kirchlichen Anschauung setzt er darin, dass Gott nicht in sich selbst vollendet, geschlossen und bedürfnisslos den freien Willen habe, sich in der Welt zu offenbaren, sondern nach der Nothwendigkeit seiner Natur in den Welt-Process eingehe. Dieser Process sei zugleich Geschichte Gottes und der Welt, der Process des Absoluten, welches durch die Welt-Bewegung sich mit sich selbst vermittelt. Allen gnostischen Theorien sei es gemeinsam, dass das göttliche Leben erst durch die Welt-Bewegung, durch den Unterschied und Gegensatz hindurch zur Vollendung gelangt. An die Stelle der dualistischen Emanations-Lehre soll also als die herrschende Grundansicht der Gnosis ein naturalistischer Pantheismus, ein kosmogonischer Evolutions-Process treten. Den allgemeinen gnostischen Gedanken setzt Möller darin, dass erst durch Vermittelung der Kosmogonie, der Entstehung einer endlichen Welt hindurch der Punct erreicht wird, wo aus dem Natur-Process und dem beschränkten Bewusstsein das absolute Gottes-Bewusstsein aufleuchtet (S. 377). Dagegen soll der gnostische Dualismus überall nur darin liegen, dass Gott nach einer für ihn selbst unabweisbaren Nothwendigkeit, einem über ihm schwebenden Fatum sich von einem Gegensatze seiner selbst nicht zu befreien vermag, mag diess nun gedacht werden als der dunkle Naturgrund in Gott, welcher herausgesetzt werden muss, um zum nothwendigen Durchgangspuncte für den bewussten Geist zu werden, oder überhaupt als die Nöthigung Gottes, in die Negation seiner selbst einzugehen, um daraus das Leben zu gewinnen, oder mag es irgendwie als eigenes Princip gedacht sein. Ueberall zeige es sich, dass die Gottheit in einen leidentlichen oder mitleidenden Zustand versetzt wird, oder doch einen nicht sein sollenden Gegensatz sich

gegenüber hat, und dass doch dieser Welt-Process ein für Gott selbst nothwendiger ist (S. 448).

Diese Ansicht, welche den alten Gnosticismus doch am Ende gar zu sehr nach der Anlage der neuern Zeit-Philosophie auffasst, hat jedoch sofort Widerspruch erfahren. R. A. Lipsius hat noch in dem Vorworte seiner werthvollen Untersuchung über den Gnosticismus[1]) über das Werk von Möller, welches er sonst nicht mehr benutzen konnte, das Urtheil gefällt, dasselbe scheine ihm, bei aller anerkennungswerthen Gründlichkeit in der Einzel-Forschung, in den Fehler der meisten Darstellungen verfallen zu sein, die gereiftesten Formen der Gnosis zum Maassstabe für ihre Ursprünge zu nehmen und in die ersten Anfangszeiten zurückzudatiren, was erst auf einer spätern Entwickelungsstufe hervortrat. Durch die Entdeckung der Ketzer-Geschichte des falschen Origenes sei die Kritik der gnostischen Systeme in eine neue Phase getreten. Aber die bei der Reichhaltigkeit der neuen Quelle freilich sehr erklärliche Vorliebe für sie habe bis jetzt überwiegend verwirrend gewirkt, und es sei hoch an der Zeit, gewissen, in immer weitern Kreisen sich einbürgernden Vorurtheilen kräftig entgegenzutreten. Gegen die von den Meisten unbesehen hingenommenen neuen Aufschlüsse über Basilides, die Ophiten u. s. f. hat Lipsius von Anfang an ein unbezwingliches Misstrauen gehegt und glaubt daher, für seine Forschung, deren Weg allerdings von der betretenen Heerstrasse abweicht, von vorn herein auf die freundliche Aufnahme der wenigen Gelehrten rechnen zu dürfen, die schon jetzt in der Kritik einzelner Systeme den Muth gehabt haben, wider den Strom zu schwimmen. Diese Erwartung wird ihn bei mir hoffentlich nicht täuschen, wenn ich nur zugleich von der Erklärung meines geehrten Freundes Gebrauch machen darf, dass ihm Berichtigungen, welche ihm von dieser Seite zukommen, bei weitem die willkommensten sein werden. Was mir an seiner Darstellung der Berichtigung zu bedürfen scheint, ist nämlich nicht ein allzu geringes, sondern eher ein noch zu grosses Vertrauen auf die Philosophumena.

Lipsius ist fern davon, dem Dualismus und Emanatismus die Herrschaft in der gnostischen Weltansicht abzustreiten. Allein während ich diesen Dualismus und Emanatismus auf

1) Der Gnosticismus, sein Wesen, Ursprung und Entwickelungsgang, Separat-Abdruck aus Ersch und Gruber's Allg. Encyklopädie 1. Section 71. Band, Leipzig 1860.

die Grundunterscheidung des niedern Gottes, welcher die Welt geschaffen und das jüdische Gesetz gegeben hat, des s. g. Demiurgen, von dem vollkommenen Gotte des Christenthums zurückführe, will Lipsius diese Unterscheidung gar nicht mehr als die eigentliche Grundlehre des Gnosticismus gelten lassen. Er hält es für unmöglich, dass man gerade die monotheistische Grundlehre, in welcher Juden und Christen gegen die Heiden von jeher zusammenstimmten, lediglich um den specifischen Unterschied des Christenthums vom Judenthum hervorzuheben, über den Haufen werfen konnte. Der Erklärungsgrund dieses Widerspruchs gegen die monotheistische Grundlehre scheint ihm vielmehr ausserhalb des Christenthums zu liegen (S. 36). Lipsius kann es zwar nicht leugnen, dass sich wohl keine andre Lehre angeben lasse, welche sich so durchgängig bei allen Gnostikern finde, als die Lehre von dem Demiurgen (S. 69). Er kann es nicht bestreiten, dass dieselbe ein allgemein gnostisches Kriterium ist; nur soll sie nicht schon von Anfang an den antijüdischen Sinn einer Trennung der beiden Götter des Alten und des Neuen Test. gehabt haben (S. 78). Hier stützt sich Lipsius doch wieder hauptsächlich auf die Philosophumena, vor deren Ueberschätzung er so nachdrücklich gewarnt hat. Der Hauptgrund, wesshalb er der gnostischen Lehre von dem Demiurgen nicht von vorn herein den Sinn einer Herabsetzung des Juden-Gottes beilegen will, ist eben die eigenthümliche Lehre des von dem Gnostiker Justinus benutzten B. Baruch, welche uns erst durch Philos. V, 23 f. bekannt geworden ist. Der Elohim dieses Buchs soll das Mittelglied zwischen den jüdischen Engel-Vorstellungen und der gnostischen Lehre von dem Demiurgen als dem unvollkommenen Weltschöpfer und Juden-Gott sein (S. 79). Wenn dieses Buch auch erst nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts entstanden sein könne, so stelle es doch in allen seinen Grundanschauungen eine der ältesten, wo nicht die allerälteste, der uns bekannten Gestalten der Gnosis dar (S. 74). Der Elohim dieses Buchs stehe noch ganz in ATlicher Weise als Herr und Vater über den Engeln. Derselbe sei zwar Gesetzgeber, aber darum noch nicht der von dem höchsten Gotte losgerissene Juden-Gott, sondern werde, nachdem die anfängliche Unwissenheit von ihm genommen ist, zu einem dienenden Werkzeuge des höchsten Gottes, welches gar nicht den Anspruch mache, als höchster Gott verehrt zu werden (S. 79). Erst auf einem fortgeschrittenen Stadium der Gnosis könne der Demiurg der

metaphysische Ausdruck für das Neue und Absolute der christlichen Religion geworden sein (S. 80).

Lässt man bei dem Wesen des Gnosticismus gerade die Lehre von dem Demiurgen als dem weltschöpferischen Gotte des Judenthums aus dem Spiele: so bleibt in dem Inhalte der gnostischen Weltansicht keine unterscheidende Eigenthümlichkeit mehr übrig, da sich der Dualismus und der Emanatismus ja auch in dem ausserchristlichen Heidenthum nachweisen lassen. Lipsius muss sich daher bei der Ableitung des Gnosticismus fast ganz auf das Formelle beschränken. Nach dem Vorgange Niedner's geht er von der einfachen Unterscheidung der *πίστις* und der *γνῶσις* aus, welche schon bei Paulus ihre Wurzeln habe. Als das Wesentliche und Eigenthümliche in dem Gnosticismus betrachtet er die Unterscheidung zwischen Wissenden und Unwissenden, zwischen einer geringen Zahl Eingeweihter und der draussen stehenden Menge (S. 50), den Gegensatz eines geistigen und eines sinnlichen Standpuncts der Betrachtung, welcher erst in seiner weitern Consequenz zu dem metaphysischen Gegensatze von Geist und Materie geführt habe (S. 52, vgl. S. 138). Das Grundwesen der Gnosis als Geheim-Lehre bringt Lipsius in Verbindung mit jenem, dem Alterthum überhaupt eigenen Mysterienwesen, welches nicht bloss innerhalb der heidnischen Kreise so mannichfaltige Bildungen hervortrieb, sondern, wie die Ordensverfassung der Essener und selbst mancherlei Spuren im katholischen Christenthum beweisen, noch ausserhalb des Heidenthums bedeutenden Beifall fand (S. 96). Indem das Christenthum dazu fortschritt, sich nicht bloss als das höchste Heilsprincip, sondern auch als das absolute Erkenntnissprincip darzustellen, traf es auf jenen Gegensatz zwischen Wissenden und Nicht-Wissenden, zwischen Eingeweihten und Profanen, nach welchem es sich selbst wieder als Geheim-Lehre constituirte. Die erste Form, in welcher das christliche Denken zu einer umfassenden Welt-Betrachtung sich erweiterte, war eben der Kreis der gnostischen Erscheinungen (S. 97). Auf solche Weise will Lipsius, welcher auch die mythologische und theosophische Haltung der gnostischen Speculation herbeizieht (S. 100 f.), das eigentlich Häretische des Gnosticismus erklären, ohne mit Baur von dem Gegensatze des Geistes und der Materie, mit mir von der Unterscheidung des christlichen und des jüdischen Gottes auszugehen. Zeige sich auf der einen Seite gerade darin die specifisch christliche Haltung der Gnostiker, dass

die Erscheinung Christi und die Verkündigung des Evangelium der grosse Wendepunct ist, mit welchem die Rückkehr des abgefallenen endlichen Geistes zum unendlichen ihren Anfang nehme, so könne die Art und Weise, in welcher das Wesen der Erlösung bestimmt ist, nur als eine idealisirende Verflüchtigung der historischen Thatsachen des Christenthums bezeichnet werden. Das Wesen des Christenthums selbst werde in die Gnosis gesetzt, und der durch die Erlösung vermittelte Umschwung in der Weltgeschichte bestehe eben in der Mittheilung dieser vollkommenen Gnosis, d. h. in der Erkenntniss der übersinnlichen Dinge und des durch die κατασκευὴ τῶν ὅλων bedingten weltgeschichtlichen Entwickelungsprocesses. Die Erscheinung Christi habe den Zweck, die ἀποκατάστασις oder συντέλεια dadurch herbeizuführen, dass alles zu dem Platze wiedergebracht wird, der jedem seiner Bestimmung nach gebührt. Da aber diese Wiederbringung eben nur darin bestehe, dass die Pneumatiker zum Bewusstsein dessen gelangen, was sie an sich schon sind, so könne auch die Erlösung für die Gnostiker nicht die Bedeutung gehabt haben, welche sie nach der gemein christlichen Grundanschauung beanspruchen muss. Der Gnostiker bedürfe weder eines geschichtlichen Erlösers, noch einer geschichtlichen Erlösung in dem Sinne, wie diess die katholische Lehre fasst, sondern nur einer irgendwie an die Pneumatiker ergehenden göttlichen Offenbarung über ihr eigenes ihnen verborgenes Wesen. Daher sei für die Gnosis jede christologische Anschauung hinreichend, welche nur überhaupt die weltgeschichtliche Bedeutung des Christenthums als der absoluten Offenbarung der übersinnlichen Geheimnisse, wahrt; auf welche Art diese Offenbarung bewirkt werde, sei ihr gleichgültig. Daher gerade in christologischer Beziehung freier Raum für die grösste Mannichfaltigkeit der Vorstellungen. (S. 57). Das, was allen gnostischen Systemen gemeinsam ist, sei eben nur die an die Erscheinung Christi geknüpfte Mittheilung der Gnosis; sei es nun, dass Christus selbst sie erst von oben erhalte, oder dass er sie von oben herniederbringe, oder dass durch die Annahme einer zusammengesetzten Persönlichkeit beide Vorstellungen combinirt werden (S. 59). Der Unterschied der häretischen Gnosis von der katholischen liege, wie schon Niedner erkannte, einfach in der verschiedenen Stellung, welche der Begriff der γνῶσις zu der gemeinschaftlichen Glaubenssubstanz, zur πίστις einnimmt. Beide Theile betrachten die πίστις als den niedern, die γνῶσις als

den höhern Standpunct. Aber nach den katholischen Gnostikern sei der Glaube die Voraussetzung und Grundlage des Wissens, das Wissen nur die Befestigung und Vervollkommnung des Glaubens; die häretische Gnosis gebe die Substanz dieses Glaubens auf, um dem Wissen die absolute Bedeutung zu sichern (S. 61). Hier findet Lipsius den Punct, wo man am tiefsten in die innerste Eigenthümlichkeit der häretischen Gnosis, oder in das, was sie eben zur Häresie macht, hineinschauen könne. Nicht in der beliebigen Herübernahme fremder Elemente, etwa des heidnischen Dualismus oder der Vielgötterei, sondern in dem Begriffe der Gnosis als solcher, sofern sie den Anspruch macht, absoluter Maassstab der christlichen Wahrheit zu sein, liege das diesem Kreise von Erscheinungen charakteristische Merkmal. „Indem diese Systeme sich anschicken, zum ersten Male das Wesen und die absolute Bedeutung des Christenthums im Zusammenhange einer umfassenden Weltanschauung zu begründen, verflüchtigen sie die historischen Thatsachen des Christenthums zu allgemeinen Begriffen und Symbolen von rein speculativer Bedeutung; der christliche Realismus wird in einen die Substanz des christlichen Glaubens aufhebenden Idealismus verklärt, das Evangelium statt in die Sündenvergebung in die Mittheilung der Gnosis gesetzt und dadurch umgewandelt in einen phänomenologischen Process“[1]). Die Gnosis hält somit auch Lipsius für den ersten Versuch einer christlichen Philosophie; aber indem sie mit allzu kühnem Selbstvertrauen an die grosse Aufgabe ging, sei es ihr widerfahren, dass sie in vornehm separatistischer Betrachtung des schlichten historischen Heilsglaubens sich selbst mit dem Christenthum identificirte, und so den Boden sich selbst untergrub, auf dem sie gewachsen

---

1) A. a. O. S. 62. Vgl. auch S. 62: „Das Heil wird durch die Offenbarung in Christus nicht bewirkt, sondern es wird durch dieselbe nur für die Subjectivität des Bewusstseins vermittelt, was objectiv war und immer gewesen ist. An die Stelle der Heilsgeschichte tritt der kosmische oder eigentlich phänomenologische Process, an die Stelle einer historisch gestifteten Sündentilgung die allgemeine philosophische Idee von dem an sich mit der Gottheit identischen Geiste, dem sich nur das Bewusstsein dieser seiner Identität zu erschliessen braucht, um ihn durch diese Erkenntniss der höchsten Vollkommenheit zuzuführen. Wie das Evangelium wesentlich *ἡ τῶν ὑπερκοσμίων γνῶσις* ist, so ist die *γνῶσις* die höchste *τελείωσις*, und die *συντέλεια* tritt ein, sobald alle an sich zu dieser Gnosis Befähigten derselben theilhaftig geworden sein werden.“

war. Hiermit glaubt Lipsius den Schlüssel zur Lösung des nach der Baur'schen Auffassung noch gebliebenen Räthsels gefunden zu haben, wie die Gnosis auf der einen Seite das Christenthum gerade in seine absolute Bedeutung einsetzen konnte, indem sie es in den Mittelpunct der gesammten kosmischen Entwickelung stellte, und es doch andrerseits mit so vielen fremdartigen Elementen vermischte, dass das specifisch Christliche fast zu verschwinden schien (S. 63).

Diese beiden Auffassungen des Gnosticismus haben bei aller Verschiedenheit doch auch viel Gemeinsames. Möller geht zwar von dem Inhalt der gnostischen Weltansicht aus und erhält so als das Wesentliche einen kosmologischen Entwickelungsprocess des göttlichen und des weltlichen Lebens; aber das Ziel ist doch auch bei ihm die Ausgestaltung des Pneumatischen, das Einswerden des gnostischen Bewusstseins mit dem Absoluten. Lipsius geht zwar von einem Formal-Princip des Gnosticismus aus, von der Ueberordnung der Gnosis über die Pistis, kommt aber auch auf diesem Wege zu einem weltgeschichtlichen Entwickelungsprocesse, dessen Ziel die Ausscheidung des Pneumatischen von allem Wesensverschiedenen ist. Möller hält sich fast durchgängig an seinen „Hippolytus"; aber auch Lipsius gestattet demselben bei der Baruch-Gnosis Justin's einen entscheidenden Einfluss auf seine Gesammt-Auffassung. Endlich macht das System Marcion's für beide Auffassungen dieselbe Schwierigkeit. Der gute Gott Marcion's steht nun einmal ausserhalb aller kosmischen Bewegung, in deren Fluss Möller nur die Offenbarung dieses Gottes als das Ende und eigentliche Ziel der Welt-Bewegung hineinzuziehen vermag (S. 447). Andrerseits ist die Gnosis bei Marcion so einerlei mit der Pistis, dass man hier von jener Ueberordnung der Gnosis über die Pistis gar nichts bemerkt. Marcion bildet, wie Lipsius S. 69 selbst sagt, durch die Freiheit seiner Anschauung von mythologischen Bestandtheilen unter allen Gnostikern eine so hervorragende Ausnahme, dass die meisten gewöhnlich zutreffenden Kriterien auf ihn gar keine Anwendung finden. Lipsius weiss diesen paulinischen Gnostiker, bei welchem die ethischen Interessen so mächtig überwogen, bloss desshalb noch in den Bereich des Gnosticismus zu stellen, weil sein System nur als eine Weiterbildung der ächt gnostischen Anschauungen Kerdon's betrachtet werden könne (S. 73). Sonst muss er bei Marcion, wenn irgendwo, die Unterscheidung des Demiurgen als des nur gerechten Weltschöpfers

und Juden-Gottes von dem im Christenthum sich offenbarenden Gotte der Liebe als den „metaphysischen Ausdruck für das Neue und Absolute der christlichen Religion" anerkennen. Nur soll es der ethische Gegensatz der Güte und Gerechtigkeit sein, aus welchem überhaupt alle Ansichten Marcion's geflossen seien. Der Christen-Gott sei ihm nur insofern ein neuer, den Juden noch unbekannter Gott, als an die Stelle des harten Gesetzes-Joches das Evangelium, an die Stelle des unerbittlichen ius talionis die in Christo offenbar gewordene Gnade getreten ist. Der Gegensatz, auf welchen Marcion in seinen Antithesen immer wieder zurückkehre, sei kein andrer, als dass der Gottesbegriff des Alten Test. dem geläuterten sittlichen Bewusstsein des Christenthums nicht entspricht, dass dieses erst die schlechthin geistige, weil ethische Religion sei (S. 163 f.). Auch der Erlösungsbegriff Marcion's, fährt Lipsius fort, sei ein andrer, als der der frühern gnostischen Systeme. Das Evangelium sei nicht die Mittheilung der höhern Erkenntniss an die Pneumatiker von ihrer höhern Natur, sondern die Botschaft von der sündenvergebenden Gnade, nicht jener Wendepunct in der Geschichte des geistigen Samens, wo ihm das Bedürfniss dessen aufgeht, was er an sich schon ist, sondern die geschichtlich sich vollziehende Einführung eines neuen sittlichen Lebensprincips in die Welt. Mit dem paulinischen Glaubensbegriff soll sich Marcion ebensowohl von dem gnostischen, als auch von dem katholischen Grundprincip unterscheiden (S. 165). Alles dieses stellt uns den Marcion eben nur als Pauliner mit einem von aussen gekommenen Anfluge des Gnosticismus dar. Und nicht bloss für den Endpunct, sondern auch für den Anfangspunct der gnostischen Bewegung kann Lipsius, wie er S. 72 selbst sagt, nur einen fliessenden Unterschied gewinnen[1]). Paulus selbst kennt ja schon eine Gnosis, welche als Aufklärung über der religiösen Superstition steht (1 Kor. 8, 1 f.), eine Gnosis, welche zu den Charismen des Christenthums gehört (1 Kor. 12, 8. 13, 2. 8), eine göttliche Weisheit, welche nur den Vollkommenen, den pneumatischen Christen, mitgetheilt werden darf, verschieden von dem Milche, welches den Kindern in Christo dient (1 Kor. 2, 6 f. 3, 1 f.). Diese Gnosis, welche schon bei Paulus mit der allegorischen Schrift-Erklärung zusammenhängt, schliesst ihm

1) Auch in der Mitte will sich Basilides, welcher ja die Gnosis von der Pistis gar nicht trennt, der obigen Auffassung nicht recht einfügen.

die tiefere Wahrheit des Christenthums auf[1]), und das Christenthum gilt dem Apostel der Heiden geradezu als die Gnosis Gottes[2]). Lipsius sagt daher selbst (S. 39): „Was also überhaupt zum Begriffe der *γνῶσις* gehört, die Unterscheidung eines niedern, am historisch Ueberlieferten haltenden Standpuncts von einem höhern, welcher erst den geistigen Sinn dieses Positiven, ebenso wie das rechte Verhältniss der geistig Gereiften zu der erfahrungsmässig festgehaltenen Autorität erschliesst, — alle diese Momente finden sich auch schon bei Paulus." Wo bleibt aber dann noch der bezeichnende Unterschied des Gnosticismus von dem Paulinismus? Das Eigenthümliche des Paulus weiss Lipsius nur darin zu setzen, dass bei ihm die Begriffe der *πίστις* und *γνῶσις* noch nicht in der Weise, wie es später geschah, auseinander fallen. Allein er kann es selbst nicht verschweigen, dass die Gnosis 1 Kor. 12, 8 unter die Charismen gezählt wird, wie Paulus denn überhaupt auch unter den Christen einen wesentlichen Unterschied zwischen den Vollkommenen und Unmündigen, den *πνευματικοῖς* und den *σαρκίνοις* macht. So sehr fallen bei dieser Auffassung alle festen Grenzen zwischen dem eigentlichen, häretischen Gnosticismus und der kirchlich-rechtgläubigen Gnosis hinweg.

Man kann noch weiter zurückgehen und schon eine scharfe Abgrenzung des jüdischen Alexandrinismus, wie er durch Philo vertreten wird, von dem eigentlichen Gnosticismus vermissen. Ueber der einfachen *πίστις*, dem Festhalten des Buchstabens der Schrift, kennt ja auch Philo eine *γνῶσις*, welche vor allem in dem pneumatischen, durch allegorische Auslegung gewonnenen Verständniss der h. Schrift besteht. Der geistige Schriftsinn soll sich zu dem buchstäblichen verhalten wie Geist oder Seele zum Leibe[3]). Zu dem Buchstaben der Schrift gehören die Anthropomorphismen, welche für die schwache Menge dienen[4]). Das geistige, allegorische

---

1) Gal. 4, 21 f. 1 Kor. 9, 9. 10. 2) 2 Kor. 2, 14. 4, 6. 10, 5.

3) Vgl. Philo de migr. Abr. §. 16 p. 450: *ἀλλὰ χρὴ ταῦτα μὲν* (die buchstäblichen Gesetze) *σώματι ἐοικέναι, ψυχῇ δὲ ἐκεῖνα* (den geistigen Sinn). Dieselbe Ansicht über das Gesetz-Buch legt Philo de vita contempl. §. 10 p. 483 auch den Therapeuten bei.

4) Die Aussage von Gott 5 Mos. 1, 31 *ὡς ἄνθρωπος παιδεῦσαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ* soll nur gesagt sein *πρὸς τὴν τῶν πολλῶν διδασκαλίαν* (qu. Deus immutab. §. 11 p. 280 sq., vgl. de confus. ling. §. 27 p. 425, de somniis I. §. 40 p. 635 sq.). In ärztlicher Rücksicht auf die Schwäche der Menge ist hier sogar ein gewisser Betrug, ein pia fraus gestattet (qu. D. immut. §. 14 p. 282 sq.).

Verständniss ist daher schon bei Philo etwas Esoterisches, Vielen Verborgenes[1]), eine mystische Geheim-Lehre, welche der Menge der *δεισιδαίμονες* vorenthalten werden soll[2]). Die allegorische Erklärung führt überhaupt in eine esoterische Geheim-Lehre ein[3]). Und über der Religion der Furcht, welche die Menge durch Verheissungen und Drohungen zusammenhält, steht schon bei Philo die Religion der reinen Liebe[4]). Da die ganze Erhebung über den buchstäblichen Schriftsinn zu einem geistigen überdiess bei Philo bereits mit einer Verflüchtigung des Gegebenen verbunden ist, so würde nach jener Auffassung schon bei ihm der Gnosticismus vollständig vorhanden sein, nur mit Ausnahme jener Einssetzung der Gnosis mit dem Christenthum, welche in der vorchristlichen Zeit noch gar nicht möglich war.

Während also die eine Auffassung unsre ganze bisherige Auffassung des Gnosticismus umzustossen droht, scheint die andre gerade seine unterscheidende Eigenthümlichkeit zu verflüchtigen. Um so stärker ist die Nöthigung, immer wieder auf den Ursprung und die älteste Entwickelung des Gnosticismus zurückzugehen, hier die neue Quelle zu prüfen und den Ort aufzusuchen, wo sich die häretische Gnosis von der Lehrentwickelung des Christenthums zuerst besonders abgezweigt hat.

Allerdings können wir mit Paulus beginnen. Aber das Verhältniss von Gnosis und Pistis, welches wirklich die Wurzel des ganzen Gnosticismus enthält, ist schon in seinem ersten Keime bei Paulus nicht bloss formal, sondern im Zusammenhang mit der materiellen Welt- und Religions-Ansicht auf-

1) De profugis §. 32 p. 573.

2) De Cherubim §. 12 p. 146, §. 14 p. 148, de sacrif. Abel. et Caini §. 15 p. 174, §. 39 p. 189, de profugis §. 16 p. 358, de somniis I. §. 26 p. 645.

3) De Abrah.. §. 29 p. 22: *ἡ μὲν οὖν ἐν φανερῷ καὶ πρὸς τοὺς πολλοὺς ἀπόδοσις ἥδ' ἐστίν· ἡ δ' ἐν ἀποκρύφῳ καὶ πρὸς ὀλίγους, ὅσοι τρόπους ψυχῶν ἐρευνῶσιν, ἀλλ' οὐ σωμάτων μορφάς, αὐτίκα λεχθήσεται· συμβολικῶς ἡ πεντάπολις αἱ ἐν ἡμῖν πέντε αἰσθήσεις εἰσί, τὰ τῶν ἡδονῶν ὄργανα κτλ.* Durch allegorische Erklärung kommt man in das Gebiet der *μυστήρια* (Fragm. ed. Mangey II. p. 651. 658 sq.), der *ἄῤῥητα* (qu. deter. pot. insid. §. 27 p. 211, §. 48 p. 224), der *ἀπόῤῥητα* (de plantat. Noe §. 42 p. 355, de septen. §. 5 p. 280), der *ἡσυχαστέα* (de Josepho §. 41 p. 75, de septen. §. 5 p. 280, Fragm. ed. Mang. II. p. 674), der *ὅσα μὴ γνώριμα τοῖς πολλοῖς* (de special. legg. III. §. 1 p. 300).

4) Qu. Deus immut. §. 14 p. 283, vgl. de agricult. §. 9 p. 306, de plantat. Noe §. 20. 21 p. 343 sq. Die Furcht ist blosse Vorstufe der Liebe, de migrat. Abr. §. 5 p. 439.

zufassen. Der geschichtlich gegebenen Pistis, über welche sich die Gnosis erhob, entspricht bei Paulus das ATliche Gesetz oder die jüdische Gesetzes-Religion. Die Stellung des Paulus zu der positiven Gesetzes-Religion ist nun aber eine durchaus doppelseitige. Das Gesetz soll ebensowohl nach seinem Buchstaben durch das Christenthum abgethan, als auch nach seinem Geiste in denselben enthalten sein[1]). In dieser Hinsicht trifft Paulus ziemlich mit dem alexandrinischen Unterschiede von Buchstaben und Geist zusammen. Dieser Unterschied hängt aber bei ihm nicht bloss mit dem anthropologischen Gegensatze von Geist und Fleisch zusammen, sondern hat auch schon eine kosmische, metaphysische Bedeutung. Dem wahren Gotte, welcher in seiner unmittelbaren Einheit die Verheissung gegeben und durch die Sendung seines Sohns erfüllt hat, stehen untergeordnete Engel gegenüber, durch welche das Gesetz verordnet ward[2]), niedere Welt-Mächte, zu deren Dienste auch die jüdische Gesetzes-Religion gehört[3]). Die Engel, durch welche das spätere Ju-

1) Vgl. meine Auseinandersetzung in dieser Zeitschr. 1858, S. 98 f.

2) Vgl. Gal. 3, 16 f. und meine neueste Erörterung in dieser Zeitschr. 1860, S. 236 f. Die Auslegung dieser Stelle, welche so eben Hr. Pfarrer W. Hauck in dem „exegetischen Versuche über Gal. 3, 15—22“ (theol. Stud. u. Krit. 1862, III, S. 512 f.) vorgetragen hat, kann ich nicht für gelungen halten. Schon das σπέρμα Abraham's, ὅς ἐστι Χριστός, auf welches Gal. 3, 16 die dem Abraham gegebenen Verheissungen mit bezogen werden, kann in keinem andern Sinne als V. 19, wo es erst mit der geschichtlichen Erscheinung Christi beginnt, genommen, daher nicht mit Hauck (S. 250 f.) nach 1 Kor. 10, 1 f. 1 Petr. 1, 10 auf den pneumatischen Christus, welcher in den leiblichen Nachkommen Jakob's bis zu Jakob hin (wo Hauck S. 532 die 430 Jahre V. 17 beginnen lässt) war, bezogen werden. Und es ist vollends verfehlt, wenn Hauck (S. 536 f.) den Begriff des μεσίτης Gal. 3, 19 anstatt ihn nach 3 Mos. 26, 46 LXX und nach dem sonst allgemeinen Sprachgebrauche (s. diese Zeitschr. 1860, S. 234) von einem Vermittler zwischen zwei verschiedenen Seiten (Gott und den Israeliten) zu verstehen, vielmehr nach einer, wie er selbst (S. 542) sagt, ganz vereinzelten Bedeutung als den „Repräsentanten“ der Menschheit erklären will, der als einer aus der Mitte der Menschheit an deren statt, wie die Engel an Gottes statt, stehe. Moses, durch welchen das Gesetz kund gethan ward, soll nur als primus inter pares unter den Menschen stehen (S. 544). Wie nichtssagend würde dann V. 20 ὁ δὲ μεσίτης ἑνὸς οὐκ ἔστιν, ὁ δὲ θεὸς εἷς ἐστίν, wenn der Sinn herauskommen sollte: Moses hat als μεσίτης lediglich die Menschheit vertreten, gehört also nicht Gott an, welcher schlechthin einig ist (S. 541 f.)! Bedeutung behält dieser Satz nur dann, wenn er Gott in seiner unvermittelten Einheit, wie sie in der Verheissung hervortrat, der Vermittelung durch die Vielheit der Engel und des μεσίτης bei der Gesetzgebung entgegensetzt.

3) Ueber die paulinischen στοιχεῖα τοῦ κόσμου Gal. 4, 3. 9 verweise

denthum die Gesetzgebung vermittelte, und die kosmischen Himmels-Mächte, welche schon die griechischen Philosophen mit dem Polytheismus in Verbindung brachten, hat bereits Paulus auf den tiefen Abstand der vorchristlichen Religion von dem Christenthum bezogen und zur Durchführung der unendlichen Erhabenheit des Christenthums über Judenthum und Heidenthum gebraucht. Gesetz und Evangelium stehen schon bei ihm in dem Verhältniss des Irdischen und des Ueberirdischen. Und wenn Paulus auch die Einheit des Gottes dieser beiden Offenbarungen noch entschieden festhält, so unterscheidet er doch die Offenbarung in dem Gesetze als eine nur mittelbare von der unmittelbaren in dem Evangelium. Wie nahe liegt also schon bei Paulus, welcher ohnehin eigene *ἄρχοντες* und einen eigenen *θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου* kennt[1]), der gnostische Fortschritt von der Mittelbarkeit der Gesetzes-Offenbarung zu ihrer völligen Lostrennung von dem Gotte des Christenthums! Das Band, welches die jüdische Gesetzes-Religion mit dem höchsten Gotte und seiner Offenbarung in dem Christenthum zusammenhält, ist noch mehr gelockert in dem Briefe an die Hebräer, welchem man in neuerer Zeit sehr mit Unrecht eine Annäherung an das jüdische Christenthum zuzuschreiben pflegt[2]). Das Verhältniss des Alttestamentlichen und des Christlichen wird hier noch schärfer und durchgreifender als das Verhältniss von Fleisch und Geist gefasst. Dieser Gegensatz hat desshalb auch hier seine kosmische, metaphysische Bedeutung. Die Verkündigung des Gesetzes durch Engel steht nicht bloss, wie bei Paulus, der Offenbarung durch den Sohn gegenüber (2, 2. 3), sondern hängt auch schon mit dem Gegensatze einer gegenwärtigen, den Engeln unterworfenen Welt und einer zukünftigen, welche ohne diese Vermittelung bestehen wird, zusammen[3]). Die Erhabenheit des Christenthums über das Gesetz wird darin erkannt, dass dieses mit seinen Einrichtungen der vergänglichen, irdischen Schöpfung

---

ich auf meine Bearbeitung des Galaterbriefs S. 66 f., dazu auf meine Erörterungen in dieser Zeitschrift 1858, S. 99 f., 1860, S. 208 Anm.

1) 1 Kor. 2, 8. 2 Kor. 4, 4.

2) Dagegen berufe ich mich auf meine Erörterung in dieser Zeitschrift 1858, S. 103 f.

3) Hebr. 2, 5: *οὐ γὰρ ἀγγέλοις ὑπέταξεν τὴν οἰκουμένην τὴν μέλλουσαν, περὶ ἧς λαλοῦμεν*, worin unverkennbar eine Beziehung auf die jüdische Vorstellung einer Vertheilung der Welt-Nationen unter besondre Schutz-Engel liegt, vgl. 5 Mos. 32, 8 LXX, Sir. 17, 17, dazu m. clement. Recogn. u. Hom. S. 134, apost. Väter S. 64 f.

angehört (9, 1. 11). Es ist also auch an die Erhebung über alles Kosmische zu denken, wenn der Hebräer-Brief 6, 1 f. über dem niedern Christenthum mit den Anfangslehren von den Taufen, der Handauflegung, der Todten-Auferweckung und dem ewigen Gerichte eine Stufe der Vollkommenheit hervorhebt, zu welcher er seine Leser eindringlich auffordert. Der s. g. Brief des Barnabas, welcher noch in das Ende des ersten Jahrhunderts fällt[1]), setzt die Gnosis, zu welcher er die einfache Pistis erheben will[2]), zwar vor allem in die Erkenntniss jener Doppelseitigkeit des Gesetzes, kraft welcher es ebensowohl nach seinem buchstäblichen Sinne mit Beschneidung, Speise-Gesetzen, Sabbat und Tempel-Cultus verwerflich und nichtig ist[3]), als auch nach seinem geistigen Sinne bereits die ganze christliche Wahrheit enthält (c. 2. 9. 10). Aber dieser schroffe Gegensatz des buchstäblichen und des geistigen Verständnisses der göttlichen Offenbarung, welcher sich durch die ganze Religions-Geschichte hindurchzieht, bis er in dem Gegensatze von Judenthum und Christenthum seinen Gipfel erreicht, hängt wieder zusammen mit kosmischen Mächten. Denn unter dem bösen Herrscher dieser Welt (c. 2. 18) steht ja ein böser Engel, welcher die Juden bethörte, das Gesetz fleischlich zu verstehen (c. 9), also der Urheber des eigentlichen Judenthums mit seiner sinnlich-äusserlichen Religion geworden ist.

Beachtet man diese Stellung, welche die christliche Gnosis seit Paulus zu der positiven Religion des Alten Test. und zu den kosmischen Mächten des jüdischen wie des heidnischen Vorstellungskreises einnahm: so kann es wahrlich nicht, wie Lipsius (S. 36. 79) behauptet, als ein unbegreiflicher Sprung erscheinen, dass der christliche Gnosticismus jene kosmischen Mächte nicht bloss mit dem Ursprunge des eigentlichen Judenthums, sondern auch mit dem Ursprunge der Körperwelt selbst in Verbindung brachte. Zwischen Gesetzgebung und Weltschöpfung bestand in dem jüdischen Vorstellungskreise, an welchen sich auch das Christenthum anschloss, nun einmal ein unzertrennlicher Zusammenhang. Der Gott des Gesetzes galt ohne weiteres als der Schöpfer dieser Körperwelt. Wie man sich aber die Weltschöpfung durch Engel vermittelte, so hatte man auch schon bei der Schöpfung dieser

1) Ueber die entscheidende Stelle c. 4 vgl. meine letzten Bemerkungen in dieser Zeitschrift 1861, S. 221 Anm.
2) C. 1. 2. 6. 9. 10.
3) C. 9. 10. 15. 16.

Körperwelt das Bedürfniss einer Vermittelung, wenigstens durch die Weisheit Gottes u. dergl., gefühlt. Seit dem B. Henoch, welches nur aus der Zeit des Jannäos Alexander um 100 v. C. begreiflich ist[1]), war nun aber die Vorstellung eines Abfalls von Engeln in der Urgeschichte der Menschheit hinzugekommen, auf welche man den Ursprung des Heidenthums und alles Bösen zurückführte[2]). Auch auf den Ursprung des eigentlichen Judenthums hatte der Barnabas-Brief die Vorstellung eines der göttlichen Absicht widerstreitenden Engels angewandt. Fielen nun Judenthum und Heidenthum nicht bloss in dem Begriffe der vorchristlichen, sondern auch in dem Begriffe der an das Körperliche gebundenen Religion zusammen: so brauchte man nur die Vorstellung abgefallener oder doch von der göttlichen Absicht losgerissener Engel bis auf die Schöpfung der Körperwelt auszudehnen, mit den kosmischen Religionen auch den Kosmos selbst von solchen niedern Mächten abzuleiten, und der Kosmos mit seinen Religionen stand dann als eine getrübte Schöpfung und Offenbarung der Gottheit der reinen, vollkommenen Offenbarung des überweltlichen Gottes in der christlichen Geistes-Religion gegenüber. So einfach ergiebt sich die allgemeinste Lehre der Gnostiker aus der innern Lehr-Entwickelung des Christenthums[3]). Freilich kam man auf diesem Wege, indem man nur die Erhabenheit des Christenthums über alle frühern, kosmischen Religionen ausdrücken wollte, mit jener Unmerklichkeit, welche bedeutungsvollen Wendungen geistiger Entwickelung eigenthümlich ist, zu einem Widerspruch gegen die monotheistische Grundlehre des Judenthums und des Christenthums. Aber gerade dieser verhängnissvolle Widerspruch macht die grosse Krisis, welche durch solche Wendung der christlichen Gnosis herbeigeführt ward, begreiflich und bezeichnet eine scharfe Grenzscheide zwischen der häretischen und der kirchlich-rechtgläubigen Gnosis.

---

1) Vgl. meine letzte Erörterung in dieser Zeitschr. 1862, S. 216 f.

2) Dieselbe Vorstellung setzt auch Papias voraus bei Andreas von Cäsarea Comm. in Apocal. c. 34 serm. 12: *Ἐνίοις δὲ αὐτῶν, δηλαδὴ τῶν θείων ἀγγέλων, καὶ τῆς περὶ τὴν γῆν διακοσμήσεως ἔδωκεν ἄρχειν καὶ καλῶς ἄρχειν παρηγγύησε· — — εἰς οὐδὲν δὲ συνέβη τελευτῆσαι τὴν τάξιν αὐτῶν.*

3) Ich sehe daher nicht ein, mit welchem Rechte eine Anzeige der Schrift von Lipsius in dem Literar. Centralblatt 1862, Nr. 30, S. 619 sagen kann, die von ihm gegen meine Auffassung des gnostischen Demiurgen vorgetragenen Bedenken seien unabweisbar.

Dass der eigentliche Gnosticismus wirklich auf diesem Wege entstanden ist, lässt sich schon aus Kerinth, dem ersten Vertreter der häretischen Gnosis, erkennen. Dieser älteste Gnostiker, welchen die Sage noch mit dem Apostel Johannes zusammentreffen lässt, war nicht einmal ein Anhänger des Paulinismus, sondern vielmehr, wenn wir dem Epiphanius[1]) glauben dürfen, Verfechter eines theilweisen Judaismus, der bleibenden Geltung des Gesetzes mit der Beschneidung, und Gegner des Paulus. Und so wenig auf die weitern Angaben des Epiphanius über die judaistischen Umtriebe Kerinth's in der apostolischen Zeit Verlass ist, so wird seine judaistische Grundlage doch auch durch seinen Chiliasmus beglaubigt[2]). Was ihn zum Gnostiker und zum eigentlichen Urheber des Gnosticismus macht, ist eben nur die Ausdehnung jener gangbaren Vorstellungen von kosmischen Engel-Mächten auf die Schöpfung der Körperwelt selbst. Gerade bei Kerinth liegt dieser stetige Zusammenhang der gnostischen Grundlehre mit den jüdischen Engel-Vorstellungen deutlich vor Augen. Derselbe behauptete nicht bloss die Unvollkommenheit des Gottes der ATlichen Gesetzgebung[3]), sondern dehnte diese Unvollkommenheit auch auf die Schöpfung der Welt selbst aus, welche er von dem höchsten Gotte losriss[4]). Auf dem Wege religionsgeschichtlicher Auffassung und Schriftdeutung entsteht hier jene dualistische Grundansicht, welche allen Gnostikern gemeinsam ist, gewissermassen vor unsern Augen. Und wenn Kerinth gar ein paulusfeindlicher Judenchrist war, so erkennen wir nur um so deutlicher, wie sehr die christliche Lehr-Entwickelung von allen Seiten zu diesem verhängnissvollen Schritte hintrieb.

---

1) Haer. XXVIII, 1. 2. 5.

2) Vgl. Cajus von Rom bei Eusebius KG. III, 28, 2, Dionysius v. Alex. ebdas. VII, 25, 2. 3, auch Epiphanius Haer. XXVIII, 6, wo selbst die Auferstehung des Christus (richtiger: Jesu) erst in eine zukünftige allgemeine Todten-Auferstehung verlegt wird.

3) Epiphanius H. XXVIII, 2: *Φάσκει γὰρ τὸν τὸν νόμον δεδωκότα οὐκ ἀγαθόν, οὗ τῷ νόμῳ πείθεσθαι δοκεῖ.*

4) Vgl. Irenäus adv. haer. I, 26, 1, dessen griechischer Urtext wörtlich bewahrt ist durch die Philosophum. VII, 33 p. 256 sq. X, 21 p. 327 sq. Die Welt soll entstanden sein *ὑπὸ δυνάμεως τινὸς ἀγγελικῆς, πολὺ κεχωρισμένης καὶ διεστώσης τῆς ὑπὲρ τὰ ὅλα αὐθεντίας καὶ ἀγνοούσης τὸν ὑπὲρ πάντα θεόν.* Dazu vgl. Pseudo-Tertullian (de praescr. haer. c. 48) adv. omn. haer. c. 10, Epiphanius H. XXVIII, 1, nach welchem Kerinth lehrte, *τὸν νόμον καὶ τοὺς προφήτας ὑπὸ ἀγγέλων δεδόσθαι, καὶ τὸν δεδωκότα τὸν νόμον ἕνα εἶναι τῶν ἀγγέλων τῶν τὸν κόσμον πεποιηκότων*, auch Theodoret haer. fab. II, 3.

In den gangbaren Vorstellungen von dem Abfall der Engel und von einer Vermittelung der Gesetzgebung durch Engel war ja auch für das juden-christliche Bewusstsein der Stoff gegeben, aus welchem sich jene Vorstellung bilden konnte. Die folgenreiche Lehre Kerinth's riss also den Kosmos mit seinen Religionen, unter welchen die ATliche den Vorrang hat, los von dem überweltlichen Gotte, dessen Offenbarung das Christenthum ist. Das Verhältniss des Christenthums zu der vorchristlichen Religion fiel nun zusammen mit dem Unterschiede eines überirdischen und eines irdischen Gottes-Reichs. Die nächste Folge dieser dualistischen Grundansicht trat schon bei Kerinth in der Christologie hervor. Die geschichtliche Erscheinung des Erlösers muss ebensowohl dem Kosmos, in welchem sie erfolgte, als auch dem überweltlichen Gottes-Reiche, welches sie offenbart, angehören. Daher hier zuerst jene Doppel-Persönlichkeit, welche die Grundlage der ganzen gnostischen Christologie bildet. Der Erlöser selbst besteht bei Kerinth aus der Vereinigung von zwei Personen, einer menschlichen, welche der vergänglichen Körperwelt angehört, dem natürlich erzeugten Menschen Jesus, einer göttlichen, welche aus dem überweltlichen Geister-Reiche herabkommt, dem Christus des höchsten Gottes[1]). Es war eben die dualistische Grundansicht, welche die persönliche Unterscheidung Jesu und Christi erforderte. Wir erkennen aber auch darin noch die einfachste und ursprünglichste Gestalt des Gnosticismus, dass die Vorstellung Kerinth's von dem Menschen Jesus und dem Christus-Geiste sich noch ganz an die judenchristliche Ansicht von Jesu und seiner Messias-Weihe wie an den Messias-

1) Vgl. Irenäus a. a. O. und Philosophum. VII, 33: *Τὸν δὲ Ἰησοῦν ὑπέθετο μὴ ἐκ παρθένου γεγενῆσθαι, γεγονέναι δὲ αὐτὸν ἐξ Ἰωσὴφ καὶ Μαρίας υἱὸν ὁμοίως τοῖς λοιποῖς πᾶσιν ἀνθρώποις, καὶ δικαιότερον γεγονέναι καὶ σοφώτερον· καὶ μετὰ τὸ βάπτισμα κατελθεῖν εἰς αὐτὸν ἐκ τῆς ὑπὲρ τὰ ὅλα αὐθεντίας τὸν Χριστὸν ἐν εἴδει περιστερᾶς, καὶ τότε κηρῦξαι τὸν ἄγνωστον πατέρα καὶ δυνάμεις ἐπιτελέσαι, πρὸς δὲ τῷ τέλει ἀποπτῆναι τὸν Χριστὸν ἀπὸ τοῦ Ἰησοῦ, καὶ τὸν Ἰησοῦν πεπονθέναι καὶ ἐγηγέρθαι, τὸν δὲ Χριστὸν ἀπαθῆ διαμεμενηκέναι πνευματικὸν ὑπάρχοντα* (X, 21 *πνεῦμα κυρίου ὑπάρχοντα*). Aehnlich Epiphanius H. XXVIII, 1, welcher mit der bezeichnenden Angabe schliesst: *καὶ οὐ τὸν Ἰησοῦν εἶναι τὸν Χριστόν* (vgl. 1 Joh. 2, 22. Jud. V. 4) und Theodoret haer. fab. II, 3. Diese Berichte möchten sich doch nicht mit Lipsius (S. 58 Anm.) dahin abschwächen lassen, dass der in Tauben-Gestalt herabgekommene Christus Jesu den unbekannten Vater geoffenbart habe, sondern eine bis zum Leiden dauernde Verbindung des göttlichen Christus-Geistes mit dem Menschen Jesus enthalten.

Geist des synoptischen Taufberichts anschliesst. Die Unvollkommenheit der Gesetzes-Religion braucht Kerinth allerdings nicht gerade durch eine alexandrinische Unterscheidung von Buchstaben und Geist der Schrift mit der bleibenden Geltung des Gesetzes vereinigt zu haben, so sehr ihn sonst bestimmte Zeugnisse mit Aegypten in Verbindung bringen[1]). Wenn man aber Asien für die eigentliche Heimath und das Land, wo Kerinth hauptsächlich wirkte, ansieht[2]), so wird man von vorn herein auf das morgenländische Gepräge des Gnosticismus hingewiesen, durch dessen nachdrückliche Hervorhebung Lipsius sich ein besondres Verdienst erworben hat.

Durch Kerinth ward also die Unterscheidung des vollkommenen Gottes von dem Gotte des Judenthums und der Weltschöpfung in die christliche Lehr-Entwickelung eingeführt. Mit Entsetzen soll sich der Apostel Johannes, welcher alle andern überlebte, von dieser abscheulichen Grundlehre abgewandt haben und aus dem Badehause, in welchem er die Anwesenheit Kerinth's erfuhr, hinweggesprungen sein, weil er den Einsturz des Gebäudes über einem so gottlosen Menschen befürchtete[3]). Die rein geschichtliche Betrachtung muss in dieser Lehre zwar eine Verletzung des Monotheismus, aber auch das Streben erkennen, die Erhabenheit des Christenthums über alle vorchristlichen Religionen durchzuführen. Ebenso muss sie in dieser neuen Lehre den folgenschweren Schritt erkennen, durch welchen das Christenthum mit der Religionslehre des Morgenlandes und mit der Geistesbildung des Hellenismus in nähere Berührung gebracht ward. Die dualistische Grundansicht des Gnosticismus eröffnete zunächst dem sittlich-religiösen Dualismus des Morgenlandes den Eindrang in das Christenthum. In der Ormuzd-Lehre, wie sie damals längst ausgebildet war und in dem Parther-Reiche der Arsakiden zu Hause war, stand dem guten Prin-

---

1) Philos. VII, 33 p. 256. X, 21 p. 327, was Theodoret a. a. O. dahin steigert, dass Kerinth die meiste Zeit in Aegypten zugebracht habe und erst zuletzt nach Asien gekommen sei. Nach Lipsius (S. 110) wäre freilich die ägyptische Bildung Kerinth's eine jener vagen Vermuthungen, mit welchen Pseudo-Origenes sein Buch so reichlich ausgestattet habe.

2) Vgl. Irenäus adv. haer. I, 26, 1: et Cerinthus autem quidam in Asia, Epiphanius H. XXVIII, 1: *ἐγένετο δὲ οὗτος ὁ Κήρινθος ἐν Ἀσίᾳ διατρίβων* (nach c. 6 stammte er aus Asien), *κἀκεῖσε τὴν ἀρχὴν τοῦ κηρύγματος πεποιημένος*, vgl. c. 2.

3) Vgl. Irenäus adv. haer. III, 3, 4 (Euseb. KG. III, 28, 6. IV, 14, 6), Theodoret haer. fab. II, 3.

cipe ein böses gegenüber[1]), und die irdische Welt galt als der Kampfplatz beider Mächte. Dem guten Gotte stand aber in dem Parsismus auch schon ein abgestuftes Geister-Reich zur Seite, zunächst 7 Amshaspand's[2]), mochte man nun den Ormuzd[3]) denselben einzählen oder zuzählen, so dass man in letzterm Falle eine Achtzahl von höchsten Geistern erhielt. Dann folgten die Ized's[4]) nebst den zahlreichen Ferver's oder Genien. Seit den Zeiten der Verbannung hatte bereits das Judenthum den Einfluss dieser Religionslehre erfahren, wie man namentlich aus der Siebenzahl der höchsten Engel und aus der Lehre vom Satan erkennt. Und zu der Zeit, um welche es sich hier handelt, hatte der Parsismus vollends jene Emanations-Lehre ausgebildet, welche bei einer dualistischen Weltansicht so nahe liegt. Sehr lehrreich ist in dieser Hinsicht namentlich der Bericht Plutarch's über die persische Religionslehre[5]). Der Magier Zoroaster, welcher 5000 Jahre vor dem troischen Kriege gelebt, habe dem Ormuzd, dessen Abbild das Licht ist, den Ariman[6]), dessen Abbild Finsterniss und Unwissenheit, gegenübergestellt. Zwischen beiden stehe in der persischen Lehre der Mithras oder Mittler, welcher die Opfer gelehrt habe. Ormuzd, der Gott des Lichts, habe zuerst 6 Götter geschaffen, welchen Ariman, der Gott der Finsterniss, seinerseits die gleiche Zahl gegenüber stellte. Hierauf habe sich Ormuzd dreimal vermehrt (*τρὶς ἑαυτὸν αὐξήσας*) und von der Sonne so weit entfernt, als diese von der Erde absteht, ferner den Himmel mit Sternen, deren oberster der Sirios, geschmückt, endlich noch 24 Götter geschaffen und in ein Ei gelegt. Da aber die gleiche Zahl von Göttern, welche Ariman schuf, das glänzende Ei durchbohrte, sei die Mischung von Gutem und Bösem in der Welt entstanden. Hier haben wir eine, wie es scheint, dreifach abgestufte Emanation aus dem Gotte des Lichts, an der Spitze 6 Götter des Lichts, welche mit dem guten Urwesen zusammen eine höchste Siebenzahl bilden;

1) Diogenes v. Laerte Prooem. I, 8: *Ἀριστοτέλης δὲ ἐν πρώτῳ περὶ φιλοσοφίας [φησὶ τοὺς Μάγους] καὶ πρεσβυτέρους εἶναι Αἰγυπτίων· καὶ δύο κατ᾽ αὐτοὺς εἶναι ἀρχάς, ἀγαθὸν δαίμονα καὶ κακὸν δαίμονα, καὶ τῷ μὲν ὄνομα εἶναι Ζεὺς καὶ Ὠρομάσδης, τῷ δὲ Ἅιδης καὶ Ἀρειμάνιος.* Dazu vgl. Aristoteles Metaph. XIV, 4, 7.

2) Amesha çpenta's, die unsterblichen Heiligen.

3) Ahura-mazda, der ewige Weise.

4) Izata, Genien der Erhörung.

5) De Iside et Osiride c. 46. 47.

6) Angramainju, d. h. Uebelgesinnter.

die beiden andern Abstufungen mögen durch die 24 Götter des Lichts ausgefüllt werden. Wie aber Ormuzd selbst über den 30 Göttern, welche aus ihm hervorgegangen sind, steht, so bemerken wir ausser dieser Zahl auch noch eine Gottheit, deren Geschäft die Vermittelung der in der Körperwelt gefangenen Geister mit dem Reiche des Lichts, gewissermassen ihre Erlösung ist, den Mithras oder Mittler[1]). Da nun die christliche Lehr-Entwickelung an die Schwelle einer dualistischen Religions-Ansicht gelangt war, so musste sie gleichfalls das Bedürfniss empfinden, eine bestimmtere Vorstellung der unsichtbaren Geistes-Welt, welche sie von der sichtbaren auf solche Weise unterschied, zu gewinnen, die Weltansicht, in welche jener Riss gekommen war, mit Hülfe des Dualismus und des Emanatismus der Magier weiter auszuführen. In diesem Triebe kam der christlichen Lehr-Entwickelung aber auch der Hellenismus entgegen. Der Eine wahre Gott über allen Göttern der Volks-Religionen war schon lange eine Lehre der griechischen Philosophie seit Sokrates[2]). Von der sichtbaren Körperwelt, als dem gewordenen oder werdenden Kosmos, hatte schon die hellenische Ideal-Philosophie seit Plato eine ungewordene Gedanken-Welt, das Reich der ewigen Gottheit, unterschieden, welches auch Aristoteles in dem reinen, über alle Bewegung erhabenen Nus der Gottheit festhielt. Eben das Unvermögen der griechischen Philosophie, das Stoffliche als Schöpfung des Geistes zu begreifen, hatte sie in einen principiellen Dualismus des Ideellen und des Materiellen, in die Annahme einer ungewordenen Materie neben der ewigen Gottheit ge-

---

1) Verwandt ist auch die Götterlehre der Chaldäer nach Diodor v. Sicilien II, 30. An der Spitze steht auch hier eine Siebenzahl: Baal (als die Sonne), Baaltis (der Mond) und die 5 Planeten. Dann folgen die 30 *θεοὶ βουλαῖοι* und die 12 *κύριοι τῶν θεῶν*, deren jedem ein Monat und eines von den Bildern des Thierkreises zugeeignet ward.

2) Ueber Sokrates vgl. die treffliche Darstellung von Zeller Philosophie der Griechen 2. Aufl. II, 1, S. 118 f., über die Kyniker ebdas. S. 235, über Plato, bei welchem besonders die Darstellung der Weltbildung durch den Demiurgen an der Spitze der Götterwelt, die Lehre von der wahren Gottheit über den sichtbaren und gewordenen Göttern des Kosmos in Betrachtung kommt, ebdas. S. 599 f., über die ähnliche Lehre des Aristoteles ebdas. II, 2, S. 624 f., über die stoische Unterscheidung des ungewordenen und unvergänglichen Gottes von den gewordenen und vergänglichen Göttern, d. h. namentlich den Gestirnen, ebdas. III, S. 110, über die Unterscheidung des höchsten Gottes von Untergöttern bei Apollonius von Tyana ebdas. S. 506, bei Plutarch von Chäronea ebdas. S. 531.

führt[1]). Auch mit diesem mildern Dualismus der griechischen Philosophie konnte sich der entstehende Gnosticismus mehr oder weniger verschmelzen.

Zunächst begegnet uns der unverkennbarste Anschluss an den persischen Dualismus zur Zeit Hadrian's bei Saturninus von Antiochien[2]). Der strenge Dualismus, welchen Möller (S. 369) hier nicht gelten lassen will, hängt schon mit einem ausgebildeten Emanatismus zusammen. An der Spitze des Alls steht der *ἄγνωστος πατήρ*, welcher *ἀγγέλους*, *ἀρχαγγέλους*, *δυνάμεις*, *ἐξουσίας* geschaffen hat. Der Kosmos aber ist von 7 niedern Engeln (entsprechend den jüdischen Erzengeln) geschaffen, deren Schöpfung auch der Mensch ist, nur veranlasst durch ein flüchtiges Lichtbild von oben, welches die kosmischen Mächte zu dem Ausspruch 1 Mos. 1, 26 bewegt: „Lasset uns einen Menschen machen nach Ebenbild und Aehnlichkeit." Das hülflose Gebilde der Engel richtet die obere Macht, nach deren Ebenbilde es geschaffen ist, durch einen Lebens-Funken auf, welcher nach dem Tode wieder in seine Heimath zurückeilt. Der strenge Dualismus Saturnin's tritt schon darin unleugbar hervor, dass er zuerst in der Menschheit zwei ganz verschiedene Geschlechter, ein gutes, welches den höhern Lebens-Funken in sich hat, und ein böses, welches die Dämonen unterstützen, angenommen hat. In dem Menschen, welchen die Engel, unter ihnen obenan der Juden-Gott, geschaffen haben, tritt also der Kampf göttlicher und dämonischer Mächte ein. Ebenso dualistisch ist es, dass Saturnin auf den Satan die Ehe und Kinder-Zeugung zurückführte, und dass sich die Askese der Saturninianer meistentheils auch auf Enthaltung von dem Genusse lebendiger Wesen erstreckte, wesshalb er nebst Marcion als Stifter der Enkratiten gelten konnte[3]). Dieser dualistische Gegensatz zieht sich dann durch die

1) Selbst die stoische Philosophie, welche dem platonisch-aristotelischen Idealismus den ältern Naturalismus, wie er namentlich durch Heraklit ausgebildet war, gegenüber stellte, liess nicht bloss in der Ethik einen ähnlichen, nur moralischen Dualismus zwischen dem allgemeinen, vernünftigen Wesen des Menschen und seinen natürlichen Trieben und Leidenschaften hervortreten, sondern musste auch in dem Einen Grundwesen der Welt von vorn herein die schaffende Kraft oder Vernunft (*λόγος*) und den leidenden Stoff (*ὕλη*) unterscheiden.

2) Vgl. Irenäus adv. haer. I, 24, 1. 2 (griechisch Philos. VII, 28 p. 244 sq.). 28, 1, Tertullian de anima c. 23, de praescr. haer. c. 46 (adv. omnes haer. 3), Euseb. KG. IV, 7, 3, Epiphanius Haer. XXIII, Theodoret haer. fab. I, 3.

3) Irenäus adv. haer. I, 29, 1.

ganze ATliche Offenbarung hindurch. Den kosmischen Engeln, vorzüglich dem Juden-Gotte, widerstreitet der Satan, offenbar als Haupt der Dämonen oder der Engel der Finsterniss, von welchem auch die Prophetie des Alten Test. zum Theil eingegeben ist[1]). Freilich lehnen sich auch die Welt-Herrscher, an deren Spitze der Juden-Gott steht, zuletzt gemeinsam gegen den unbekannten Vater auf, so dass dieser veranlasst wird, die kosmische Herrschaft überhaupt, insbesondre die Herrschaft des Juden-Gottes, zu zerstören[2]). Daher sendet er den Erlöser, und zwar, was gleichfalls den strengen Dualismus dieser Lehre bestätigt, ohne menschliche Geburt und Leiblichkeit, nur mit dem Scheine (*δόκησις*) der Menschheit, in die Körperwelt, wo er die an ihn Glaubenden, d. h. die Träger des göttlichen Lebensfunkens, erlöst. Wir sehen auch hier noch, wie bei Kerinth, den Juden-Gott an der Spitze der weltschöpferischen Engel und anfangs von dem höchsten Gott noch nicht so losgerissen, dass er ihm und dem Göttlichen in der Menschheit absichtlich widerstrebte, vielmehr bloss schwach und unbeholfen. Aber dem Göttlichen, dessen beschränkte Nachbilder die kosmischen Mächte

1) Irenäus adv. haer. I, 24, 2: Prophetias autem quasdam quidem ab angelis, qui mundum fabricaverint, dictas, quasdam autem a Satana, quem et ipsum angelum adversarium mundi fabricatoribus ostendit, maxime autem Judaeorum Deo. Die abweichende LA. der Philos. *μάλιστα δὲ τὸν τῶν Ἰουδαίων θεόν* ist schon von der Göttinger Ausgabe berichtigt in *μάλ. δὲ τῷ τῶν Ἰουδαίων θεῷ*, wie Epiphanius H. XXIII, 2 und Theodoret h. f. I, 3 lesen. Auf eine Gleichartigkeit des Satans mit dem Juden-Gotte möchte ich mit Möller aus dem blossen Engel-Namen noch nicht schliessen, da es ja auch Engel der Finsterniss giebt.

2) Irenäus adv. haer. I, 24, 2: Et Judaeorum Deum unum ex angelis esse dixit. et propter hoc, quod dissolvere voluerint patrem eius (des vorher genannten Erlösers) omnes principes, advenisse Christum ad destructionem Judaeorum Dei et ad salutem credentium ei; esse autem hos, qui habent scintillam vitae eius. Philos. a. a. O.: *καὶ τὸν τῶν Ἰουδαίων θεὸν ἕνα τῶν ἀγγέλων εἶναί φησι, καὶ διὰ τοῦτο* (l. *τὸ*) *βούλεσθαι τὸν πατέρα καταλῦσαι πάντας τοὺς ἄρχοντας παραγενέσθαι τὸν Χριστὸν ἐπὶ καταλύσει τοῦ τῶν Ἰουδαίων θεοῦ κτλ.* Epiphanius H. XXIII, 2 hat sich in den schwerfälligen Satzbau nicht mehr finden können, die Auflehnung der Archonten gegen den „Vater" ganz missverstanden. Daher sagt er: *τὸν δὲ σωτῆρα ἀπεστάλθαι ἀπὸ πατρὸς κατὰ γνώμην τῶν δυνάμεων ἐπὶ καταλύσει τοῦ θεοῦ τῶν Ἰουδαίων κτλ.* Weniger unrichtig sagt Theodoret a. a. O.: *τὸν πατέρα φησὶ τοῦ Χριστοῦ, καταλῦσαι βουλόμενον μετὰ τῶν ἄλλων ἀγγέλων καὶ τὸν τῶν Ἰουδαίων θεόν, ἀποστεῖλαι τὸν Χριστὸν εἰς τὸν κόσμον κτλ.* Aber dürfen wir desshalb mit Möller den Uebersetzer des Irenäus dahin verbessern: et propter hoc quod dissolvere voluerit pater etc.? So unveranlasst ist die Sendung des Erlösers bei Saturninus nicht.

sind, treten in der Körperwelt von vorn herein dämonische Mächte gegenüber. Von ihnen wird, im Gegensatze zu dem göttlichen Lebens-Funken, welchen ein Theil der von den Engeln erschaffenen Menschheit erhält, der andre, böse Theil der Menschheit einen dämonischen Geist erhalten haben[1]), welcher selbst in das Gotteswort des Alten Test. eindrang und durch sinnliche Fortpflanzung (nebst Genuss von Lebendigem) die Menschen an die Körperwelt fesselt. Mag auch der Satan selbst ein Engel genannt werden, immer erhalten wir hier einen mit der Sinnlichkeit und Leiblichkeit verbundenen Gegensatz gegen das Göttliche, welchen man auch ferner auf den Einfluss eines strengen, dem Parsismus verwandten Dualismus zurückführen wird. Zuletzt lehnen sich auch die kosmischen Engel, an deren Spitze der Juden-Gott steht, gegen den höchsten Gott auf und geben den Anstoss zu der Sendung des Erlösers. Da zeigt sich aber der geschärfte Dualismus Saturnin's, welcher von der ursprünglichen Doppel-Persönlichkeit der gnostischen Christologie zu dem reinen Doketismus fortschritt. Der Erlöser darf bei ihm auch nicht einmal so viel, als es bei Kerinth der Fall ist, an menschlicher Geburt und Leiblichkeit theilhaben. Der reine Doketismus ist schon an sich ein sicheres Kennzeichen dualistischer Entgegensetzung des Materiellen gegen das Göttliche. Aus demselben Grunde hat Saturnin auch der Erwartung einer leiblichen Auferstehung, welcher sich Kerinth noch anschloss, widersprochen, die Erlösung lediglich auf den göttlichen Lebens-Funken bezogen, dagegen alles Uebrige der Vergänglichkeit anheim fallen lassen. Hat doch auch der Parsismus zuletzt eine Befreiung der seligen Menschen von den Schranken der Leiblichkeit erwartet[2]). Was den Saturnin von dem Parsismus unterscheidet, das eigenthümlich Christliche bei ihm ausmacht, ist im Grunde nur die Annahme, dass die Erlösung von den Schranken der Leiblichkeit seit der Erscheinung des Erlösers bereits eingetreten ist.

Dass sich der Gnosticismus aber auch an die hellenische Philosophie anschloss, erkennen wir in derselben Zeit Ha-

---

1) Der dualistische, für die Folgezeit so wichtige Riss, welcher die Menschheit in zwei von Hause aus verschiedene Geschlechter, ein gutes und ein böses, theilt, findet sich zuerst bei Saturnin.

2) Plutarch de Is. et Osir. c. 47 giebt nach Theopomp als Lehre der Magier an: *τέλος δ' ἀπολείπεσθαι τὸν Ἅιδην, καὶ τοὺς μὲν ἀνθρώπους εὐδαίμονας ἔσεσθαι, μήτε τροφῆς δεομένους, μήτε σκιὰν ποιοῦντας.*

drian's hauptsächlich aus dem Alexandriner Karpokrates[1]), von dessen Sohne Epiphanes noch Bruchstücke aus einer Schrift über die Gerechtigkeit erhalten sind[2]). Aber es ist eben nicht die stoische Philosophie, welche der Vorstellung Möller's am meisten entsprechen würde, sondern vielmehr die platonische, an welche sich Karpokrates anschloss. Irenäus lässt den Karpokrates zwar darin mit Kerinth und Saturnin übereinstimmen, dass die Welt nicht von dem ungewordenen Vater, sondern von untergeordneten Engeln hervorgebracht sei, ferner mit Kerinth lehren, dass Jesus ein gewöhnlicher, von Joseph erzeugter Mensch war, nur hervorragend an Gerechtigkeit. Allein schon in der Ansicht von Christus ging Karpokrates seinen eigenen Weg. In der reinen Seele Jesu liess er die platonische Erinnerung an das, was sie bei dem Umschwunge[3]) mit dem ungewordenen Gotte gesehen hat, eintreten. Mit dieser zur Erinnerung des rein Göttlichen erhobenen Seele liess auch Karpokrates das Göttliche sich verbinden, nur wie es scheint, als eine blosse Kraft[4]), aber jedenfalls mit der Wirkung, dass Jesus sich

---

1) Vgl. Irenäus adv. haer. I, 25. II, 31, 2, Tertullian de anima c. 23. 25, de praescr. haer. c. 48 (adv. omn. haer. c. 9), Philosoph. VII, 32 p. 255, Clemens v. Alex. Strom. III. c. 2 §. 5 p. 511 sq., Eusebius KG. IV, 7, 9, Epiphanius Haer. XXVII, Theodoret haer. fab. I, 5.

2) Bei Clemens v. Alex. a. a. O. Das Dasein des Epiphanes als des Sohnes des Karpokrates ist freilich von Volkmar (über die Häretiker Epiphanes und Adrianus, in der Monatsschrift des wiss. Vereins in Zürich 1856, S. 276 f.) scharfsinnig bestritten worden. Wirklich hat es alle Wahrscheinlichkeit, dass Clemens ein Neumond-Fest zu Same auf Kephallene, welches dem Mondgotte als dem *Ἐπιφανής* gegolten haben mag, auf den Gnostiker Epiphanes gedeutet hat. Aber jedenfalls hat er die Schrift eines Gnostikers Epiphanes *περὶ δικαιοσύνης* gekannt, welche ganz zu den Grundsätzen des Karpokrates stimmt, und ganz aus der Luft wird der alexandrinische Theolog seine bestimmte Angabe: *Ἐπιφανὴς οὗτος, οὗ καὶ τὰ συγγράμματα κομίζεται, υἱὸς ἦν Καρποκράτους καὶ μητρὸς Ἀλεξανδρείας τοὔνομα, τὰ μὲν πρὸς πατρὸς Ἀλεξανδρεύς, ἀπὸ δὲ μητρὸς Κεφαλληνεύς* (vgl. Epiphanius Haer. XXXII, 3) schwerlich geschöpft haben. So gut als ein gnostischer Schriftsteller, Isidorus, Verfasser der *Ἠθικά*, Sohn des Basilides war, kann auch Karpokrates einen Sohn, welcher seine Ansichten in Schriften vertrat, gehabt haben. Eine andre Frage ist es, ob Epiphanes unter den Valentinianern, wie ihn Epiphanius H. XXXII, 3 f. anführt, nicht aus einem Missverständniss des Irenäus adv. haer. I, 11, 3: alius vero quidam, qui et clarus (*ἐπιφανὴς*) magister ipsorum, herrühren sollte, was Möller (S. 336 Anm.) noch nicht zugeben will.

3) Circumlatio, *περιφορά*.

4) Irenäus adv. haer. I, 25, 1, Philos. VII, 32 p. 255. (Von dem ungezeugten Gotte sei zu Jesu herabgesandt eine *δύναμις, ὅπως τοὺς κοσμοποιοὺς ἐκφυγεῖν δι᾽ αὐτῆς δυνηθῇ*) vgl. Epiphanius H. XXVII, 2.

über die weltschöpferischen Engel völlig erhob und die jüdische Gesetzlichkeit, in welcher er erzogen war, verachtete. Auf ähnliche Weise geht die Erlösung überhaupt vor sich, und einzelne Anhänger des Karpokrates wollten in dieser Hinsicht gar noch stärker geworden sein, als Jesus und seine Apostel[1]). Die Seelenwanderung, welche aus Plato entlehnt ist, führt bei Einigen, nachdem sie alles Irdische durchgemacht haben, zu der Erinnerung an das überirdische Wesen des Geistes, zur Erhebung über die irdischen Schranken. Diese Schranken fand Karpokrates vor allem im Gesetz und Herkommen, als deren Urheber er in letzter Hinsicht die kosmischen Mächte betrachtete[2]). Die Erlösung besteht daher eben in der Freiheit von allen gesetzlichen Schranken, nur in Glauben und Liebe, wogegen alles Uebrige gleichgültig ist. Denn der Unterschied von Gutem und Bösem beruht lediglich auf menschlicher Meinung, nicht in der Sache selbst (*μηδενὸς κακοῦ ὑπάρχοντος*). Den Antinomismus dieser Gnosis lernen wir besonders aus den Bruchstücken des Epiphanes kennen, welche gleich mit dem Satze beginnen, *τὴν δικαιοσύνην τοῦ θεοῦ κοινωνίαν τινὰ εἶναι μετ' ἰσότητος*. Vor der unterschiedslosen Gleichheit aller Menschen kann der Unterschied von Mein und Dein, auch in dem Verhältniss der Geschlechter, wobei offenbar die Weiber-Gemeinschaft des platonischen Staats ausgebeutet wird, nicht bestehen. Das göttliche Gesetz, welches die Gemeinschaft enthält, kann durch die schriftlichen Gesetze, in welchen es umgeändert sein müsste[3]), überhaupt durch die *ἰδιότης τῶν νόμων* nicht aufgehoben sein[4]). Auch in geschlechtlicher Hin-

1) In dem Pantheon dieser Gnostiker standen ja die Bildsäulen Jesu neben denen des Pythagoras, Plato und Aristoteles.

2) Der Ausspruch Matth. 5, 25 f. (Luc. 12, 58) von dem Widersacher, welcher vor das Gericht bringt und einkerkern lässt, bis der letzte Heller bezahlt ist, ward in der Schule des Karpokrates so ausgelegt, dass der Teufel als einer von den kosmischen Engeln die verlorenen Seelen dem obersten derselben übergebe, dieser dieselben in die Kerker der Leiber einschliessen lasse, bis sie alles Weltliche durchgemacht haben, vgl. Irenäus adv. haer. I, 25, 4, Epiphanius Haer. XXVII, 5.

3) So erkläre ich die Stelle bei Clemens v. Alex. Strom. III. c. 2 §. 7 p. 512: *ἀλλ' οὐδὲ τὰ τῆς γενέσεως νόμον ἔχει γεγραμμένον· μετεγράφη γὰρ ἄν.*

4) Clemens v. Alex. a. a. O.: *οἱ νόμοι δέ, φησίν, ἀνθρώπων ἀμαθίαν κολάζειν μὴ δυνάμενοι, παρανομεῖν* (d. h. gegen den göttlichen *νόμος* verstossen) *ἐδίδαξαν· ἡ γὰρ ἰδιότης τῶν νόμων τὴν κοινωνίαν τοῦ θείου νόμου κατέτεμεν καὶ παρατρώγει.*

sicht ist die natürliche Begierde ein göttliches δόγμα, welches durch Gesetz und Herkommen (νόμος und ἔθος) nicht aufgehoben sein kann. Es erscheint daher als lächerlich, wenn der Gesetzgeber gebietet οὐκ ἐπιθυμήσεις, noch lächerlicher, wenn er hinzufügt τῶν τοῦ πλησίον oder τῆς τοῦ πλησίον γυναικός. Denn Gott kann die Begierde, welche er selbst gegeben hat, nicht wieder aufheben. Der Anti-Judaismus, welcher dem Gnosticismus von Hause aus, selbst bei dem Judaisten Kerinth in der Ansicht von dem Juden-Gotte zu Grunde liegt, ist hier zu der Verwerfung aller sittlichen Schranken und Gesetze gesteigert. Die hellenisirende Gnosis des Karpokrates ist darin das grellste Gegenstück zu der morgenländischen Saturnin's, dass sie die christliche Erhebung über die Gesetzes-Religion anstatt durch strenge Askese vielmehr durch einen sittlichen Indifferentismus vollzieht. Es bestätigt sich uns schon hier, was der alexandrinische Clemens von den Häresien überhaupt sagt, dass sie entweder in einen zügellosen Indifferentismus oder in eine überspannte Askese verfielen[1]). Wenn Saturnin ferner als der erste Vertreter einer streng dualistischen Gnosis anzusehen ist, so wird die Lehre des Karpokrates als μοναδικὴ γνῶσις bezeichnet[2]).

Eben diese Bezeichnung, welche zu dem Platonismus des Karpokrates wohl stimmt, scheint nun freilich einen eigentlichen Dualismus, wie wir ihn zum Wesen des Gnosticismus rechnen, auszuschliessen. Möller will die Gnosis des Karpokrates wirklich im Sinne eines monistischen Systems auffassen (S. 336 f.). Ausgeschlossen sei die Annahme einer ewigen bösen Materie, sofern sie irgendwie als ein selbständiges Princip gedacht wird. Keine Spur finde sich davon, dass, wie bei andern Gnostikern, der Gott des Gesetzes zugleich der eigentliche Gott der Schöpfung sei. Es seien platonische Ideen mit einer pantheistischen Wendung, welche sich hier vernehmen lassen. In den weltschaffenden Engeln stelle sich zunächst nur der platonische Gedanke dar, dass das reine göttliche Sein nicht unmittelbar in Berührung

1) Strom. III. c. 5 §. 40 p. 529: φέρε εἰς δύο διελόντες πράγματα ἁπάσας τὰς αἱρέσεις ἀποκρινώμεθα αὐτοῖς· ἢ γάρ τοι ἀδιαφόρως ζῆν διδάσκουσιν ἢ τὸ ὑπέρτονον ἄγουσαι ἐγκράτειαν διὰ δυσσεβείας καὶ φιλαπεχθημοσύνης καταγγέλλουσι.

2) Vgl. Clemens v. Al. Strom. III. c. 2, §. 5 p. 511 sq., wo er von Epiphanes sagt: ἐπαιδεύθη μὲν οὖν παρὰ τῷ πατρὶ τήν τε ἐγκύκλιον παιδείαν καὶ τὰ Πλάτωνος, καθηγήσατο δὲ τῆς μοναδικῆς γνώσεως, ἀφ' οὗ καὶ ἡ τῶν Καρποκρατιανῶν αἵρεσις.

kommen dürfe mit der Vielheit des endlichen Seins, dass es hier noch mittlerer Mächte bedürfe, in denen das göttliche Geistige bereits in einer Spaltung und daher auch behaftet mit dem Nicht-Sein auftrete. Von einem eigentlichen Abfall derselben von Gott wissen die ältern Berichte nichts. Möller kann jedoch die andre Seite selbst nicht verschweigen, dass diese untergeordneten Weltmächte auch in einen gewissen Gegensatz gegen Gott und die zu Gott aufstrebende Seele treten (S. 340). „So wie nämlich das Ganze von dem gnostisch-christlichen Gedanken der Erlösung und Rückkehr zu Gott beherrscht wird, erscheint die Macht, unter der die Entfaltung der irdischen Welt steht, und welche gleichsam die abwärts gehende Bewegung des Göttlichen darstellt, in dem Streben begriffen, die Welt in ihrem Unterschiede von Gott zu conserviren und das in ihm lebende Göttliche nicht wieder zu Gott zurückzulassen, weil diess ewige Leben des Geistes der Tod der endlichen Welt ist. Wenn daher das Weltleben bedingt ist durch das Herabkommen der Seelen, welche wesentlich nichts andres sind, als das Göttliche in seiner Zertheilung und Hingabe an das Endliche, so streben nun die weltbeherrschenden Potenzen, diese Seelen beständig festzuhalten in der Körperwelt.“ Was ist das anders, als die allgemeine gnostische Grundansicht eines gewissen Widerstrebens der kosmischen Mächte gegen die Gottheit, welche freilich schon an die platonische Lehre von einer bösen Weltseele anknüpfen konnte? Dieses Widerstreben hängt ferner zusammen mit der Gesetzlichkeit, welche gerade in der ATlich-jüdischen Religion, wenn auch keineswegs allein, ihren Haupt-Ausdruck erhalten hat. Man kann hier Möller noch weiter reden lassen: „Wegen der pantheistischen Anlage erscheint nun bei Karpokrates weniger die Sinnlichkeit selbst als das die Seelen Festhaltende, als vielmehr alles das, was als Besonderung, Individualisirung des Geistes, durch welche die einzelne Seele gewissermassen isolirt wird, anzusehen ist. So namentlich die ethische Seite des Gesetzes. In ihm liegt gleichsam eine willkürliche Sistirung des Processes, auf welchem die Seele durch die vollste Selbstentäusserung sich selbst im Allgemeinen wieder findet.“ Die geschriebenen und herkömmlichen Gesetze erscheinen ja bei Karpokrates als der Widerspruch gegen die Freiheit des Geistes, welche in dem natürlichen Gesetze Gottes enthalten ist. Da nun aber die weltherrschenden Mächte die eigentlichen Urheber jener beschränkenden Ge-

setze sein sollen, so nehmen wir an ihnen auch mehr als eine „relative“ Gegensätzlichkeit gegen das Göttliche, bei welcher Möller stehen bleiben möchte, wahr. Diese Mächte sind es ja, welche die Seelen in der Haft der Leiblichkeit, in den Schranken der Gesetze von dem Aufschwunge zu der göttlichen Freiheit zurückhalten. Wir finden hier nicht bloss, bei aller Verzerrung und Entartung, den christlichen Grundgedanken des Gnosticismus von einer durch die Erscheinung des Erlösers bereits eingetretenen Erlösung, sondern auch, bei aller monadischen Haltung, einen Dualismus der göttlichen Freiheit und der kosmischen Gesetzlichkeit.

Musste die Gnosis Saturnin's durch ihre dualistische Askese, die des Karpokrates durch ihren zügellosen Antinomismus zurückstossen: so nahm der reichhaltigste Entwickelungszug des Gnosticismus von vorn herein eine abweichende Wendung. Noch in die Anfangszeit des Gnosticismus reicht jene Gnosis hinauf, welche in der Schlange des Paradieses nicht sowohl eine Erscheinung des Teufels, sondern vielmehr die Schlange der höchsten Weisheit erkannte, daher den Namen der Schlangen-Gnosis, des Ophitismus führt. Die mannichfaltigen Verzweigungen dieser Gnosis, welche bereits früher bekannt waren, sind durch die Philosophumena (B. V.) noch bedeutend vermehrt. Aber diese neue Darstellung weicht von den bisher bekannten, namentlich von der des Irenäus, so bedeutend ab, dass hier die Frage entsteht, auf welcher von beiden Seiten das Ursprünglichere zu finden ist. Gewöhnlich stellt man sich jetzt auf die Seite des „Hippolytus,“ wie es auch Möller (S. 190 f.) thut. Allein Lipsius erklärt (S. 132) mit allem Rechte, dass der eigentliche Knochenbau des ophitischen Systems aus dieser Darstellung durchaus nicht entwickelt werden kann, dass überall, wo man näher zusieht, die Naassener und Peraten der Philosophumena die schon aus Irenäus und Epiphanius bekannte Ophiten-Lehre zu ihrer Voraussetzung haben. Die Ophiten der Philosophumena erklärt Lipsius (S. 65) für ein ziemlich spätes Stadium des Gnosticismus, in welchem das specifisch christliche Element bereits durch fremdartige Bildungen zersetzt ist. Diese Secten-Bildungen in ihrer durchaus unsystematischen Form und ihrer Abwendung von den doch noch überall hindurchblickenden mythologischen Grundlagen scheinen ihm bereits eine solche Ermattung des speculativen Triebs zu verrathen, dass die scheinbar grössere Einfachheit nur als unproductive Vereinfachung, theilweise auch als Wieder-

annäherung an die katholische Lehre betrachtet werden muss. Diese Ansicht ist auch die meinige; nur glaube ich sie noch folgerichtiger durchzuführen, indem ich auch die Baruch-Gnosis des nun bekannt gewordenen Justinus, in welcher Lipsius noch eine der allerältesten Gestalten der Gnosis sieht, zu diesen spätern Entartungen rechne.

Halten wir uns also zunächst an die Darstellungen des Irenäus[1]) und seiner Nachfolger[2]). Ohne diesen Häretikern einen eigenen Namen zu geben, beginnt Irenäus[3]) mit der bezeichnenden Grundlehre, dass das Urwesen (Bythos) oder das Ur-Licht (primum lumen) zugleich der erste Mensch heisst. Man ging also aus von einer ursprünglichen Einheit des Göttlichen und des Menschlichen, welche den Keim einer weitern Emanation in sich trägt. Der Gedanke (*ἔννοια*), welcher aus dem Urwesen hervorspringt, ist nun des Menschen Sohn oder der zweite Mensch. Unter beiden steht der heilige Geist, nach dem hebr. רוּחַ noch weiblich gedacht, das erste Weib, mit welchem der Urmensch und sein Sohn den vollkommenen Christus als den Abschluss der obersten Tetraktys[4]), der himmlischen Ekklesia, aber auch die unvollkommene Sophia erzeugen, welche den Keim einer endlichen Welt in sich trägt. Diese oberste Tetraktys weist noch

---

1) Adv. haer. I, 29—31.

2) Pseudo-Tertullian de praescr. haer. c. 47 (adv. omn. haer. c. 6—8), Epiphanius Haer. XXVI (Gnostici). XXXVII (Ophitae). XXXVIII (Caiani). XXXIX (Sethiani). XL (Archontici). Theodoret haer. fab. I, 13 (Borboriani), 14 (Sethiani), 15 (Caiani).

3) Adv. haer. I, 30, womit die Lehre der s. g. Barbeloniten ebdas. c. 29 zu verbinden ist.

4) Auf diese Vierzahl, auf den *ἐν τετράδι θεός* haben Harvey in seiner Ausgabe des Irenäus (Cambridge 1857, I, p. 221) und Lipsius (S. 115) den Namen der Barbelo (*Βαρβηλώ*, vgl. Epiphanius H. XXV, 3. XXVI, 1. 10, d. h. בארבע אלוה) zurückgeführt. Eine zweite Emanation beginnt mit dem Antogenes. Zuletzt kommt der Adamas als der vollkommene Mensch mit der Gnosis zum Vorschein, aus welchen das Holz, d. h. der Baum der Erkenntniss, erzeugt wird. Auf die ursprüngliche Tetraktys hat Volkmar (die Kolorbasus-Gnosis in der Zeitschr. f. hist. Theol. 1855, S. 603 f.) auch den vermeintlichen Valentinianer Kolorbasus (כל ארבע) zurückgeführt. Beachtung verdient ausserdem noch der Umstand, dass die Ophiten von der Licht-Welt noch als von dem incorruptibilis Aeon in der Einheit reden (bei Irenäus adv. haer. I, 30, 11. 13. 14). Das ist noch der ursprüngliche Sinn von *αἰών*, vgl. Aristoteles de mundo I, 9, 11: *κατὰ τοῦτον δὲ τὸν λόγον καὶ τὸ τοῦ παντὸς οὐρανοῦ τέλος καὶ τὸ τὸν πάντα χρόνον καὶ τὴν ἀπειρίαν περιέχον τέλος αἰών ἐστιν, ἀπὸ τοῦ ἀεὶ εἶναι εἰληφὼς τὴν ἐπωνυμίαν, ἀθάνατος καὶ θεῖος.*

auf den einfachen Grund-Unterschied eines männlichen und eines weiblichen Princips, Gottes und seines Geistes, deren Erzeugniss Christus ist, zurück. Die Sophia aber, welche gleichfalls auf der ATlichen Vorstellung der Weisheit beruht, drückt hier den folgenreichen Gedanken eines Abfalls von der reinen Licht- oder Geistes-Welt aus. Sie ist die Buhlerin[1]), welche, mit dem Licht-Thau begabt, aus den Gewässern der Tiefe einen Leib annimmt. Die Schwere dieses Leibes hindert sie an der Rückkehr; aber der Licht-Thau giebt ihr wenigstens die Kraft, in der Höhe den sichtbaren Himmel zu bilden, unter welchem sie den wässerigen Leib zuletzt ablegt[2]). Ist die kosmische Herrschaft solcher Mächte, welche der göttlichen Absicht entfremdet sind, überhaupt die Grundlehre des ganzen Gnosticismus, so wird diese Entfremdung in dem ophitischen System aus der Licht-Welt selbst durch den Abfall eines unvollkommenen Wesens stetig abgeleitet, oder wir haben hier die Ableitung der Welt und ihrer Geschichte aus einem Abfall, welcher in dem Ewigen selbst beginnt. Das Neue der ophitischen Gnosis ist der Gedanke der göttlichen Weisheit als einer gefallenen Buhlerin. In der Frucht dieses Falles, dem Sohne, welchen die Sophia gebiert, wird die Entfremdung von der Gottheit durchgeführt. Der Sohn hat zwar noch von der Mutter her, welche er nicht einmal kennt, einen Hauch der Unvergänglichkeit in sich, durch welchen er die schöpferische Kraft besitzt, vom Wasser (der Tiefe) her einen Sohn ohne die Mutter zu erzeugen[3]). Und so geht es der Reihe nach fort, bis die Siebenzahl (Hebdomas) der kosmischen Mächte (mit der Mutter Sophia eine Ogdoas) voll ist. Die Namen dieser kosmischen Herrscher drücken eben den Gott des Alten Test. mit seinen verschiedenen Benennungen aus. Auf den obersten dieser Geister, den Protarchon der Barbeloniten, welcher sonst den Namen Jaldabaoth[4]) führt, folgt zunächst Jaho (יָהוֹ, Jahveh),

1) *Προύνικος* oder *Προύνειχος*, worüber zu vergl. Möller S. 270 f. Nach den Barbeloniten sucht die Sophia in den untern Theilen einen coniux, vgl. Irenäus adv. haer. I, 29, 4.

2) Irenäus adv. haer. I, 30, 3: et remansit sub coelo quod fecit, adhuc habens aquatilis corporis typum. quum accepisset concupiscentiam superioris luminis et virtutem sumsisset per omnia, deposuisse corpus et liberatam ab eo. corpus autem hoc exuisse dicunt eam, feminam a femina nominant.

3) Irenäus adv. haer. I, 30, 4: emisit et ipse, sicut dicunt, ab aquis filium sine matre; neque enim cognovisse matrem eum volunt.

4) יַלְדָּא בָהוּת, Sohn des Chaos.

dann Sabaoth (צְבָאוֹת), Adoneus (אֲדוֹנָי), Eloeus (אלהים), Oreus (אוֹר, Licht), Astaphäos[1]), Namen, welche uns mit geringen Abweichungen auch sonst begegnen[2]). Diese Herrscher thronen in 7 Himmeln[3]), welche sie mit Kräften, Engeln u. s. w. angefüllt haben. Jaldabaoth verachtet seine Mutter, weil er ohne sie solche Nachkommenschaft hervorgebracht hat, erregt aber auch den Streit dieser seiner Nachkommen um den Vorrang. Als er betrübt in den Hefen der Materie blickt, entsteht aus diesem Blicke ein schlangenförmiger Geist, so dass wir hier auf dem Wege stetiger Genealogie von dem lichten Urwesen bis zu dem Teufel kommen, welcher seinen Vater selbst durch Verschlagenheit zu Grunde richtet[4]). In seiner beschränkten Selbstüberhebung schreitet Jaldabaoth zur völligen Verleugnung des Höhern fort. Bethört ruft er aus: „Ich bin Vater und Gott, und über mir ist niemand“[5]).

Wir sind also bis dahin geführt, als der Gott des Alten Test. mit dem Anspruch des einzigen und höchsten Gottes auftritt. Der Zuruf der Mutter (Sophia), welche dieser Anmassung entgegen tritt: „Lüge nicht, Jaldabaoth; denn über dir ist der Vater von allem, der erste Mensch und der Mensch, welcher des Menschen Sohn ist,“ giebt zugleich den Anstoss zu der Schöpfung des Menschen. Bei der Bestürzung über diesen ungeahnten Zuruf fordert Jaldabaoth die übrigen Herr-

1) Nach Lipsius S. 115 Hithpael von צנף, vielleicht aber abzuleiten von צפה, vgl. Jes. 21, 6 הַמְצַפֶּה (Wächter).

2) Bei Origenes c. Cels. VI, 31. 32, nach welchem übrigens die Namen Jaldabaoth, Astaphäos, Horäos aus der Magie entlehnt sein würden, vgl. Epiphanius H. XXVI, 10. XL, 5, dazu meine Schrift über das Ev. Joh. S. 165 f.

3) Ueber die 7 Himmel vgl. meine Schrift über die clementin. Recogn. u. Hom. S. 87 f., dazu auch Testam. Levi c. 2 sq.

4) Irenäus adv. haer. I, 30, 5: Quibus factis ad litem et iurgium adversus eum (Jaldabaoth) conversos esse filios eius de principatu; propter quae contristatum Jaldabaoth et desperantem conspexisse in subiacentem faecem materiae et consolidasse concupiscentiam suam in eam, unde natum filium dicunt. hunc autem ipsum esse Nun in figura serpentis contortum, dehinc et spiritum et animam et omnia mundialia, inde generatam omnem oblivionem et malitiam et zelum et invidiam et mortem (vgl. 29, 14). hunc autem serpentiformem et contortum Nun eorum adhuc magis evertisse patrem dicunt tortuositate, quum esset cum patre ipsorum in coelo et in paradiso. Ueber den Demiurgen als Vater des Teufels vgl. meine Schrift über das Ev. Joh. S. 165 f., dazu Irenäus adv. haer. I, 30, 8, Epiphanius Haer. XXVII, 4.

5) Irenäus adv. haer. I, 30, 6 (vgl. 29, 4). Der Ausspruch bezeichnet gerade den Gott des Alten Test. (2 Mos. 20, 5. Jes. 45, 5. 46, 9).

scher auf: „Kommt, lasset uns einen Menschen machen nach unserm Ebenbilde" (1 Mos. 1, 26). Die Mutter Sophia hatte diese excogitatio hominis sogar eingegeben, uti per eam evacuet eos (die kosmischen Mächte) a principali virtute. Da nun der Mensch nach einer höhern, über die kosmischen Mächte hinübergreifenden Vorsehung überhaupt dazu dient, dieselben zu entkräften, so leitet die Sophia, welche eben jene höhere Vorsehung darstellt, den Licht-Thau göttlichen Wesens aus dem Jaldabaoth heimlich in das Menschen-Gebilde bei der Einhauchung des Lebensgeistes hinüber. Der Mensch, welchen die Welt-Herrscher bilden, erhält auf diese Weise die höhere Vernunft (nun et enthymesin), durch welche er der Erlösung fähig wird (et haec esse quae salvantur, dicunt), und beginnt sogleich, mit Uebergehung seiner Schöpfer, den ersten Menschen, das Urwesen selbst zu preisen. In dem stetigen Fortschritte der Weltbildung ist es also der Mensch, in welchem das Ewige und Göttliche, welches von den Welt-Herrschern verleugnet wird, wieder zum Bewusstsein kommt. Mit ihm beginnt daher von Anfang an der Kampf des Göttlichen gegen die kosmische Beschränktheit. Eifersüchtig sucht Jaldabaoth den Menschen zu entkräften durch das Weib, welches er aus seiner eigenen enthymesis[1]) hervorbringt, welches aber die Sophia unsichtbar von der Kraft entleert. Die weltschöpferischen Engel gelüsten nach der schönen Eva und erzeugen mit ihr Söhne, welche sie auch Engel nennen[2]). Aber andrerseits weiss die Mutter durch die Schlange Adam und Eva zur Uebertretung des Gebots des Jaldabaoth zu verführen, da Eva der Schlange als dem Sohne Gottes folgt und dem Adam den Genuss der verbotenen Frucht anräth. Dieser Genuss bringt die ersten Menschen zur vollen Erkenntniss des Höhern und zum Abfall von ihren Schöpfern. Die Sophia kann sich also

1) Irenäus adv. haer. I, 30, 7 de sua enthymesi, was ich nicht mit Baur (Christl. Gnosis S. 175 f.) als falsche Uebersetzung in de eius (Adam's) enthymesi umdeuten möchte. Der erste Mensch erhält in dem Lebens-Hauche seines Schöpfers durch Veranlassung der Sophia dessen Licht-Thau, somit ohne dessen Wissen nun et enthymesin (§. 6), das erste Weib schafft Jaldabaoth lediglich de sua enthymesi, und die Sophia entzieht dem Weibe gerade das Höhere, vgl. auch Möller S. 260.

2) Irenäus adv. haer. I, 30, 7. Ueber den Ehebruch mit der Eva vgl. Epiphanius Haer. XXXVII, 4. XL. 5, und was Fabricius cod. pseudepigr. V. T. I. p. 97 sq. zusammengestellt hat, auch meine Schrift über das Ev. Joh. S. 170 Anm. 1 und die unten zu erörternde Lehre des Gnostikers Justinus Phil. V, 26 p. 155.

darüber freuen, dass dieselben durch ihr eigenes Geschöpf besiegt wurden[1]). Der ATliche Sündenfall, welcher ja in dem Genuss von dem Baume der Erkenntniss bestand, wird hier als der Durchbruch der höchsten Gnosis in der Menschheit gefasst[2]), und die Schlange, welche die ersten Menschen zu dieser That verführte, bedeutet wohl den Teufel, steht aber gleichwohl in dem Dienste der höhern Weisheit, welcher einige Ophiten gleichfalls eine Schlangen-Gestalt gaben[3]). Jaldabaoth, welcher danach getrachtet hat, aus der

1) Irenäus a. a. O: Mater autem ipsorum argumentata est per serpentem seducere Evam et Adam supergredi praeceptum Jaldabaoth. Eva autem quasi a filio Dei hoc audiens, facile credidit et Adam suasit manducare de arbore, de qua dixerat Deus non manducare. manducantes autem eos cognovisse eam quae est super omnia virtutem dicunt et abscessisse ab his qui fecerint eos. Prunicum autem videntem, quoniam et per suum plasma (die Menschen) victi sunt, valde gratulatam et rursum exclamasse, quoniam cum esset Pater incorruptibilis olim, (so, nicht vor olim wird das Komma zu setzen sein) hic semet ipsum vocans Patrem mentitus est; et quum homo olim esset et prima Foemina, et haec adulterans peccavit (die Nachbildung der himmlischen Ekklesia durch den Demiurgen hat sich auch an seinem Weibe als verunglückt erwiesen). Wie ophitische Gnostiker den Fall der Eva priesen, sehen wir auch aus Epiphanius Haer. XXVI, 2.

2) Wie der Sündenfall überhaupt gefeiert ward, zeigt Epiphanius Haer. XXVII, 1. 3. 5. 6.

3) Nachträglich bemerkt Irenäus adv. haer. I, 30, 15: Quidam enim ipsam Sophiam serpentem factam dicunt, quapropter et contrariam exstitisse factori Adae et agnitionem hominibus immisisse, et propter hoc dictum serpentem omnium sapientiorem sed et propter positionem intestinorum nostrorum, per quae esca infertur, eo quod talem figuram habeant, ostendentes absconsam generatricem serpentis figurae (sapientiae?) substantiam in nobis (vgl. Epiphan. H. XXXVII, 5, Theodoret f. h. I, 14). Die Schlangengestalt der Sophia möchte ich auf den aquatilis corporis typus deuten, welchen die Sophia in den Gewässern der Tiefe erhielt, wahrscheinlich die Gestalt einer Wasser-Schlange. Aehnlich entsteht ja auch aus dem Blicke Jaldabaoth's in die Tiefe der Schlangengeist. Der teuflische Schlangen-Geist hatte überhaupt eine doppelte Seite, ohne dass man desshalb eine Spaltung unter den Ophiten selbst anzunehmen und auf den Unterschied der Kainiten von den Sethianern zurückzugehen brauchte. Einen König vom Himmel, wie Epiphanius Haer. XXXVII, 5 sagt, konnten die Ophiten den ὄφις schon wegen seiner Verstossung aus dem Himmel und Paradiese Jaldabaoth's, welche wir gleich erfahren werden, nennen. Und selbst, dass einige Ophiten ihre Eucharistie, wie Epiphanius weiter meldet, durch eine Schlange weihen liessen, erklärt sich aus dem allgemeinen Doppel-Sinne derselben. Möller (S. 279 f.) und Lipsius (S. 135) erinnern an die Schlange als weitverbreitetes kosmogonisches Symbol. Beide weisen schon bei Phönikiern und Aegyptiern eine ähnliche Doppelseitigkeit der Schlange als ἀγαθοδαίμων und κακοδαίμων nach. Vgl. auch G. Baur, Geschichte der ATlichen Weissagung, Bd. I. (1861), S. 157. Uebrigens

Eva (als seinem eigenthümlichen Gebilde) eine Nachkommenschaft zu stiften, aber diesen Zweck (wahrscheinlich durch den Durchbruch der höchsten Erkenntniss auch in dem Weibe) vereitelt sieht, verstösst den Adam und die Eva wegen ihrer Uebertretung aus dem Paradiese in diese irdische Welt, wobei die Mutter den göttlichen Licht-Thau seinem Fluche entzieht. Auch der widerstrebende Schlangen-Geist wird von seinem Vater in die untere Welt verstossen, wo er aber die irdischen Engel in seine Gewalt bringt und zur Nachahmung seines Vaters gleichfalls 6 Engel erzeugt. So entsteht nach dem Licht-Reiche des unvergänglichen Aeon und den Himmeln des Demiurgen in der irdischen Welt ein drittes Reich, mit einer eigenen Hebdomas weltlicher Dämonen, welche sich für die Verstossung aus dem Paradiese durch Befeindung des Menschen-Geschlechts rächen[1]).

In dem Reiche der irdischen Körperwelt verlieren nun Adam und Eva ihre leichten und hellen, gleichsam geistigen Leiber, ausserdem wird die Kraft ihrer Seelen geschwächt. Aus Erbarmen schickt ihnen die Prunikos einen lieblichen Duft des Licht-Thaues, durch welchen sie wieder zu sich kommen (in commemorationem venerunt suam ipsorum), ihre Nacktheit und Sterblichkeit erkennen. Aber ihr Erstgeborener Kain wird sofort durch die Schlange verdorben, so dass er seinen Bruder Abel tödtet[2]). Dann werden Seth, durch

---

ist noch der alte Set-Name Typhous in Anschlag zu bringen, vgl. Diestel, Set-Typhon, Asahel und Satan u. s. w. in der Zeitschr. f. hist. Theol. 1860, H. 2, S. 460 f.

1) Irenäus adv. haer. I, 30, 8: Sed et serpentem adversus patrem operantem deiectum ab eo in deorsum mundum; in potestatem autem suam redigentem angelos, qui hic sunt, et ipsum sex filios generasse, septimo ipso exsistente ad imitationem eius, quae circa patrem est, hebdomadis. et hos septem daemonas mundiales esse dicunt, adversantes et resistentes semper generi humano, quoniam propter eos pater illorum proiectus est deorsum. Die ophitischen Dämonen-Namen, zu welchen ausser Leviathan und Behemoth auch Michael, Suriel, Rafael und Gabriel gehören, lernen wir aus dem ophitischen Diagramm bei Origenes c. Cels. VI, 25 f. (besonders c. 30) näher kennen. Vgl. Irenäus adv. h. I, 30, 9: Sanctam (wohl istam zu lesen?) autem hebdomadam septem stellas, quas dicunt planetas (die Hebdomas Jaldabaoth's besteht aus 7 Himmeln) esse volunt, et proiectibilem serpentem duo habere nomina, Michael et Samael (Teufels-Name) dicunt. Vgl. auch Theodoret haer. fab. I, 14.

2) Andre Ophiten, die s. g. Kainiten, feierten dagegen den Kain wie Esau, Kora und die Sodomiten als Werkzeuge der Sophia, welche der Weltschöpfer anfeindete, vgl. Irenäus adv. haer. I, 31, 1, Epiphan. Haer. XXXVIII, Theodoret haer. fab. I, 15.

dessen Verehrung sich die Sethianer von den schroffern Kainiten unterschieden[1]), und die Norea[2]) geboren, von welchen die übrige Menschheit abstammt. In derselben stiftet die niedere (dämonische) Hebdomas unablässig Bosheit, Abfall von der höhern Hebdomas und Götzendienst an, wogegen die Mutter unsichtbar wirkt und ihren Licht-Thau errettet. Erzürnt über die Menschen, welche ihn nicht verehren, schickt Jaldabaoth die Sintfluth, um alle zugleich zu verderben. Aber in Noa und den ihm Angehörenden rettet die Sophia ihren Licht-Thau. Die Geschichte der Menschheit ist also von Anfang an das Gebiet, wo die drei Reiche des ophitischen Systems, die Lichtwelt, deren Vertreterin die Sophia trotz ihres Abfalls ist, die höhere Hebdomas, deren Haupt Jaldabaoth, und die dämonische Hebdomas einander durchkreuzen. Aus der neuen Menschheit seit der Sintfluth wählt sich Jaldabaoth den Abraham aus und schliesst mit ihm ein Bündniss. Abraham's Geschlecht führt er durch Moses aus Aegypten und stiftet durch das Gesetz das Judenthum, dessen 7tägige Woche eben auf seine Hebdomas zurückweist. Wie die Tage der Woche, so sind auch die Propheten des Alten Test. unter die einzelnen kosmischen Herrscher vertheilt, so dass z. B. Moses, Josua, Amos und Habakuk dem Jaldabaoth, Samuel, Nathan, Jonas und Micha dem Jao, Elias[3]), Joel und Sacharja dem Sabaoth angehören u. s. w. Aber auch die Sophia hat durch die Propheten zur Bestürzung der Archonten Vieles geredet von dem ersten Menschen, dem unvergänglichen Aeon, von Christus und seiner Herabkunft.

Die ophitische Gnosis hat uns also aus der reinen und unvergänglichen Lichtwelt durch den Fall der Sophia in die Körperwelt herabgeführt, zunächst in eine lichtere und höhere, welche zu den 7 Himmeln der kosmischen Archonten gestaltet wird und das verlorene Paradies der Menschheit in sich schloss. Der Fall, welcher aus diesem Bereiche den Menschen zugleich mit dem teuflischen Schlangen-Geiste in

---

1) Epiphanius lässt die Sethianer ihren Seth, unter dessen Namen sie mehrere (7) Bücher besassen (Haer. XXVI, 8. XXXIX, 5) gar für Christus oder Jesus erklären (Haer. XXXIX, 1. 10).

2) D. h. נַעֲרָה, Mädchen. Bei Epiphanius Haer. XXVI, 1 erscheint die Noria, unter deren Namen es ein eigenes Buch gab, als das Weib Noa's.

3) Von Elias wussten (ophitische) Gnostiker, dass er, als er in den Himmel erhoben ward, durch Einsprache eines weiblichen Dämon wieder auf die Erde zurückgeworfen ward (Epiphan. Haer. XXVI, 13).

die niedere Körperwelt herabgeführt und hier ein eigenes Dämonen-Reich begründet hat, ist ebensowohl ein Werk des Teufels, als auch der göttlichen Weisheit. Aber die Erlösung des Geistes aus seiner tiefsten Versunkenheit in der groben, vergänglichen Körperwelt kann nur ein Werk der göttlichen Weisheit sein. Nach dem langen Kampfe mit der kosmischen Beschränktheit und der teuflischen Bosheit schickt die Prunikos eben durch den Jaldabaoth, welcher auch hier ihr bewusstloses Werkzeug ist, zwei Menschen aus, den einen von der unfruchtbaren Elisabeth, den andern von der Jungfrau Maria. Da sie weder im Himmel noch auf der Erde Ruhe findet, fleht sie zu der hohen Mutter, dem ersten Weibe, reuig um Hülfe. Die Mutter erbarmt sich der reuigen Tochter und erbittet von dem ersten Menschen (dem Urwesen) die Sendung Christi. Als die Sophia die Herabkunft ihres Bruders erkennt, lässt sie dessen Ankunft durch Johannes verkündigen und bereitet Jesum zu einem reinen Gefässe desselben zu[1]). Christus steigt aber herab durch die 7 Himmel in entsprechender Gestalt und entkräftet dieselben, indem er den Licht-Thau an sich zieht. Als er in diese Welt herabsteigt, vereinigt er sich mit seiner Schwester Sophia, wie der Bräutigam mit seiner Braut, und durch seine Vereinigung mit Jesu (welche wir bei der Taufe anzunehmen haben) entsteht Jesus Christus (et sic factum esse Jesum Christum). Diese Vereinigung, welche vielen Jüngern (weil sie bei dem Menschen Jesus stehen blieben) noch verborgen blieb, eröffnet die Wunderthaten, die Verkündigung des unbekannten Vaters und die Offenbarung des (höchsten) Menschen-Sohns. Als die Archonten, mit dem eigenen Vater Jesu (Jaldabaoth) an ihrer Spitze, erzürnt die Tödtung veranstalten, verlässt Christus nebst der Sophia zwar Jesum, schickt demselben aber von oben eine Kraft, welche den Gekreuzigten in einem physischen und geistigen Leibe auferweckt. Die Jünger aber blieben in dem Haupt-Irrthume befangen, dass Jesus in einem kosmischen Leibe auferstanden

---

1) Irenäus adv. haer. I, 30, 12: et ante adaptasse (Sophiam) Jesum, uti descendens Christus inveniat vas mundum. Die Vorbereitung besteht namentlich in der Geburt aus der Jungfrau, welche Kerinth und Karpokrates noch nicht anerkannten. Das Folgende: et uti per filium eius Jaldabaoth foemina a Christo annuntiaretur, ist sicher verderbt. Möller S. 263 möchte eine falsche Uebersetzung statt de Christo nuntium acciperet annehmen. Ich vermuthe: et uti per filium eius Jaldabaoth (αὐτοῦ τοῦ Ἰαλδ., richtiger übersetzt: ipsius Jald.) haec omnia (oder nur omnia) a Christo annuntiaretur (oder annuntiarentur).

sei[1]), indem sie nicht wussten, dass Fleisch und Blut das Reich Gottes nicht ererben (1 Kor. 15, 50), dass Jesus mit dem Christus, der unvergängliche Aeon mit dem der Hebdomas vereinigt war, also den psychischen Leib einen kosmischen nannten[2]). Nach der Auferstehung sollte Jesus noch 18 Monate auf Erden verweilt haben, und nachdem er einigen fähigern Jüngern so grosse Geheimnisse mitgetheilt hatte, in den Himmel aufgenommen worden sein. Hier sitze er zur Rechten des Vaters Jaldabaoth[3]), um diejenigen Seelen, welche die Vereinigung (eos, d. h. Christum und Jesum) erkannt haben, nach Ablegung des weltlichen Fleisches aufzunehmen und so den Vater (Jaldabaoth) unvermerkt durch diese Seelen aller Kraft zu entleeren[4]). Denn zuletzt werde Jaldabaoth gar keine heiligen Seelen mehr haben, um sie wieder in die Welt herabzusenden, sondern nur noch diejenigen Seelen behalten, welche aus seinem Wesen, nämlich aus der Einhauchung, herrühren. Die Vollendung aber trete ein, wenn der ganze Thau des Lichtgeistes gesammelt und in den unvergänglichen Aeon erhoben sein werde.

In der Soteriologie schliesst sich die Ophiten-Gnosis vollständig ab. Das Ziel ist die Erlösung des Gefallenen, sowohl der Sophia, als auch des göttlichen Licht-Thaues, dessen Träger der Mensch nach seinem bessern Wesen ist. Vollbracht wird diese Erlösung durch die Herabkunft des Christus aus dem unvergänglichen Aeon durch die Hebdomas der Archonten in die von den Dämonen bedrückte Körperwelt. Die Art aber, wie Christus auf der Erde erscheint, beruht noch ganz auf der Vorstellung einer Doppel-Persön-

---

1) Nach den Kainiten sollte allein Judas der Verräther, unter dessen Namen man ein eigenes Evangelium besass, die höhere Wahrheit erkannt haben, vgl. Irenäus adv. haer. I, 31, 1, Theodoret haer. fab. I, 14. 15. Dieselben wollten überhaupt, ähnlich wie die Karpokratianer, gerade durch Sünde und Laster ihre Verachtung der kosmischen Mächte beweisen, vgl. auch Epiphan. H. XXXVIII, 2.

2) Vgl. Irenäus adv. haer. I, 30, 14, wo ich mit Massuet und Stieren lese: ignorantes adunitum esse Jesum Christo et incorruptibilem Aeonem hebdomadali (dem Reiche der Archonten, durch welches Christus herabgestiegen war), et mundiale corpus animale dicunt.

3) Während Neander hier Jesus statt Christus lesen wollte, deutet Baur a. a. O. S. 191 die Rechte des Jaldabaoth auf das Pleroma selbst.

4) Bei den Kainiten, wenigstens bei den spätern, weist das *Ἀναβατικὸν Παύλου*, welches sie nach Epiphanius Haer. XXXVIII, 2 gebrauchten, auch schon auf eine Anerkennung des von Kerinth noch verworfenen Apostels Paulus hin.

lichkeit. Die Vereinigung einer göttlichen Person mit einem menschlichen Träger, welche Kerinth eingeführt hatte, wird hier nur dadurch fortgebildet, dass der Mensch Jesus schon als Sohn der Jungfrau gedacht und zum Werkzeuge des Christus durch eine besondere Vorrichtung der Sophia ausgerüstet wird. Wie aber die Metaphysik und die Kosmologie des Systems noch ganz aus dem Stoffe ATlicher Vorstellungen gebildet ist, so beruht auch die Soteriologie noch ganz auf dem synoptischen Geschichtsstoffe. Die Mehrzahl der Jünger erkennt in Jesu noch gar nicht den höhern Christus, und der auferweckte Jesus muss noch 18 Monate auf der Erde verweilen, um einigen besonders befähigten Jüngern die höchsten Geheimnisse mitzutheilen. Die Eschatologie geht nur darin über Kerinth hinaus, dass sie, wie es auch bei Saturnin und Karpokrates der Fall ist, die Vorstellung eines irdischen Christus-Reichs nebst leiblicher Auferstehung ganz beseitigt. Das Ganze unterscheidet sich von der Gnosis Saturnin's durch eine entschiedener monadische Haltung, weil alles, auch das Reich der kosmischen Archonten und der Dämonen, durch eine stetige Entwickelung aus der ewigen Licht-Welt abgeleitet wird. Durch diese Haltung nähert sich das System zwar dem mildern Dualismus der griechischen Philosophie an, aber mit dem bezeichnenden Unterschiede, welcher bei dem Gnosticismus überhaupt zu beachten ist, dass der Gegensatz gegen das Göttliche nicht in die Materie an sich fällt, sondern bloss als hemmende Schranke des in dieselbe versunkenen Bewusstseins gefasst wird. Nur weil der Gegensatz vor allem in das Bewusstsein des Geistes fällt, kann er in demselben, so weit durch den göttlichen Licht-Thau das höhere Wesen reicht, auch wieder durch die Erkenntniss überwunden werden. Die Kosmologie und die Soteriologie der Ophiten-Gnosis ist wohl ein Seitenstück zu der Physik und Ethik der griechischen Philosophie, aber theils noch mit durchaus ATlicher Haltung, theils mit dem wesentlichen Unterschiede, dass die Entstehung der Welt und die Erhebung über die weltlichen Schranken nach ihrem innersten Kerne schon die Geschichte des Geistes in seiner Entfremdung und in der Rückkehr zu seiner Heimath ist.

Es liegt in der Sache selbst, dass ein so gehaltvolles System, wie das ophitische nach der Darstellung des Irenäus, auch verschiedene Spielarten haben musste. Als solche stellen sich die Ophiten oder Naassener der Philosophumena ohne

weiteres dar, wenn man nur von dem unglücklichen Vorurtheile abgeht, hier das Ursprünglichste zu finden. Geht man von Irenäus aus, so ist es gar nichts Neues, wenn die Naassener des „Hippolytus“[1]) vor allem den mannweiblichen Menschen, den sie auch Adamas nennen[2]), und dessen Sohn ehren. Auch die Dreitheilung des *νοερόν, ψυχικόν, χοϊκόν*, welche sie schon auf dieses Urwesen zurückführen, entspricht ganz der Dreïtheilung, welche in der Anlage der ursprünglichen Ophiten-Gnosis enthalten ist. So einseitig auch dieses einzelne Stück der ophitischen Gnosis herausgegriffen wird, so weist uns doch selbst die Darstellung des „Hippolytus“ über den Adamas hinaus auf viele (kosmische) Mächte hin, welche bei der Schöpfung des Menschen betheiligt waren[3]), ja auf den „vorseienden“ guten Gott und den Autogenes[4]) unter seinen Emanationen[5]). Und obwohl „Hippolytus“ über alles dieses mit der bezeichnenden Wendung *περὶ ὧν ὁ κατὰ μέρος λόγος ἐστὶ πολύς* hinweggeht, so lässt er uns doch noch gelegentlich die kosmischen Mächte der gewöhnlichen Gnosis durchscheinen, als deren vierten und als Demiurgen dieser Schöpfung er den *Ἠσαλδαῖος* (אֵל שַׁדַּי) bezeichnet[6]). Wer kann aber noch darüber zweifelhaft sein, auf welcher Seite wir solche Lehren in dem ursprünglichen Zusammenhang einer gnostischen Weltansicht vor uns haben? — Dieselbe Abgerissenheit und Einseitigkeit der Darstellung bemerken wir auch bei der zweiten Spielart des Ophitismus,

---

1) Philosoph. V, 6. 7, p. 94 sq. X, 9, p. 314.

2) Vgl. Irenäus adv. haer. I, 29, 3.

3) Den gleich einer leblosen Bildsäule erschaffenen Menschen nannten die Naassener nach Phil. V, 7, p. 97 *εἰκόνα — ἐκείνου τοῦ ἄνω, τοῦ ὑμνουμένου Ἀδάμαντος ἀνθρώπου, γενόμενον ὑπὸ δυνάμεων τῶν πολλῶν, περὶ οὗ ὁ κατὰ μέρος λόγος ἐστὶ πολύς.*

4) Vgl. Irenäus adv. haer. I, 29, 2. 3, Theodoret haer. fab. I, 13.

5) Phil. V, 7, p. 98: *πότερόν ποτε ἐκ τοῦ προόντος ἐστίν*, [*ἢ*] *ἐκ τοῦ αὐτογενοῦς* (so ist mit Bunsen statt *αὐτοῦ γένους* zu lesen), *ἢ ἐκ τοῦ ἐκκεχυμένου χάους.* p. 102: *τοῦτον εἶναι φησὶν ἀγαθὸν μόνον, καὶ περὶ τούτου λελέχθαι τὸ ὑπὸ τοῦ σωτῆρος λεγόμενον Τί με λέγεις ἀγαθόν; εἷς ἐστιν ἀγαθός, ὁ πατήρ μου ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς κτλ.* (vgl. meine krit. Untersuchungen über die Ev. Justin's u. s. w. S. 220 f.).

6) Phil. V, 7, p. 104: *ἵνα δουλεύωσι* (die Seelen) *τῷ ταύτης τῆς κτίσεως δημιουργῷ ἠσαλδαίῳ, θεῷ πυρινῷ, ἀριθμὸν τετάρτῳ· οὕτως γὰρ τὸν δημιουργὸν καὶ πατέρα τοῦ ἰδικοῦ κόσμου καλοῦσιν.* Da uns *Ἡσαδδαῖος* noch Phil. V, c. 26, p. 151 als der 5te Engel Elohim's im B. Baruch begegnet, so ist die Aenderung *Ἰαλδαβαώθ* in der Göttinger Ausgabe, welcher Möller S. 198 f. beistimmt, fast unbegreiflich. Es blickt auch hier der gewöhnliche gnostische Dualismus durch, welchen Möller S. 200 abschwächen möchte.

welche „Hippolytus“ mit dem allgemeinen Namen der Gnostiker anführt[1]). Die Trilogie des Pneumatischen, Psychischen und Hylischen, auf welche auch hier alles hinausläuft, stimmt nicht nur mit der Grund-Anlage des ächten ophitischen Systems wesentlich überein, sondern weist auch auf die genauere Ausführung desselben, wie sie Irenäus darbietet, wiederholt zurück. Auch hier finden wir ja die ächt gnostische Lehre von dem vorseienden „guten“ Urwesen[2]), von Aeonen in der Mehrheit, während der ursprüngliche Ophitismus nur die Einheit kannte, von Kräften, Göttern, Engeln und Geistern[3]), von dem Gotte, welcher die Fluth bewohnt (Ps. 28, 10), d. h. dem bekannten Demiurgen der Gnostiker oder doch einem der kosmischen Archonten[4]). Auch das ist ein beachtenswerther Fortschritt über die Ophiten des Irenäus hinaus, dass hier das heidnische Mysterienwesen schon stark herbeigezogen, und das Johannes-Evangelium wiederholt benutzt wird. Ebenso lässt sich die Fassung des Schlangen-Geistes in dem guten Sinne der höhern Weisheit ansehen. Dem *Νάας* (נחש) oder *ὄφις* sollen, nach wunderlicher Etymologie, alle *ναοί* unter dem Himmel, nebst dem ganzen Mysterienwesen angehören. Er ist die *ὑγρὰ οὐσία*, auf welche schon Thales von Milet alles Seiende zurückführte, das gute Princip, welches allem seine Schönheit giebt[5]). Den Schlüssel für diese Vorstellung giebt wieder Irenäus durch die schlangenartige Fassung der Sophia, welche hier geradezu in den Schlangen-Geist umgesetzt wird. Das *ὁδεύειν* des Schlangen-Geistes *διὰ πάντων* trugen diese Gnostiker auch schon in den Strom hinein, welcher von Eden ausgeht und sich vierfach zertheilt (1 Mos. 2, 10). Insbesondere beuteten sie den vierten Strom des Paradieses aus, den Euphrat, als den Mund, durch welchen das Gebet ausgeht und die Nahrung des pneumatischen vollkommenen Menschen eingeht[6]). Sie

1) Phil. V, c. 8—11, p. 106 sq.

2) Phil. V, c. 8, p. 116, c. 9, p. 117. 119.

3) Phil. V, c. 9, p. 117: *οὗ ἡ ῥίζα τῶν ὅλων τεθεμελίωται ἀπό τε αἰώνων, δυνάμεων, ἐπινοιῶν, θεῶν, ἀγγέλων, πνευμάτων ἀπεσταλμένων κτλ.*

4) Phil. V, c. 8, p. 109 sq.

5) Phil. V, c. 9, p. 119 sq.: *Ὑποκεῖσθαι δὲ αὐτῷ* (dem Naas) *τὰ πάντα, καὶ εἶναι αὐτὸν ἀγαθόν, καὶ ἔχειν πάντα ἐν αὐτῷ ὥσπερ ἐν κέρατι ταύρου μονοκέρωτος* (vgl. 5 Mos. 33, 17), *ὥστε τὸ κάλλος τῶν ὅλων* (so ist *τῶν ἄλλων*, was die Göttinger Ausgabe einklammert, zu ändern) *καὶ τὴν ὡραιότητα ἐπιδιδόναι πᾶσι τοῖς οὖσι κατὰ φύσιν τὴν ἑαυτῶν καὶ οἰκειότητα, οἱονεὶ διὰ πάντων ὁδεύοντα, κτλ.*

6) Phil. V, c. 9, p. 120 sq.

selbst wollten daher sein *οἱ πνευματικοί, οἱ ἐκλεγόμενοι ἀπὸ τοῦ ζῶντος ὕδατος τοῦ ῥέοντος Εὐφράτου διὰ τῆς Βαβυλῶνος μέσης τὸ οἰκεῖον, διὰ τῆς πύλης ὁδεύοντες ἀληθινῆς, ἥτις ἐστὶν Ἰησοῦς ὁ μακάριος.* Eben diesen Grundgedanken einer Ueberschreitung des Euphrat (in kosmischem Sinne) finden wir nun schon in dem Namen der dritten Spielart des Ophitismus ausgedrückt. Diese Spielart führte den Namen der Peratiker, welchen man schon früher neben einem angeblichen Stifter Euphrates kannte[1]).

Die Peratiker des „Hippolytus"[2]) sollen nicht bloss von einem Peratiker Euphrates gestiftet sein, sondern auch wegen ihrer Ueberschreitung des Euphrat der Vergänglichkeit auf diesen Namen Anspruch machen wollen[3]). Der Name der Peraten und des Euphrat lässt jedoch auch noch andre Deutungen zu, theils auf den Ursprung des Hebräer-Namens, da schon die LXX. 1 Mos. 14, 13 *Ἄβραμ τῷ περάτῃ* (הָעִבְרִי) übersetzen[4]), theils auf die Himmel der kosmischen Archonten, durch welche gerade die Ophiten als Gnostiker zu dem Reiche der Unvergänglichkeit hindurchdringen wollten[5]). Wie es sich nun aber auch mit dem sehr deutungsfähigen Namen des Peratikers Euphrates verhalten möge, was uns hier als

---

1) Vgl. Clemens v. Alex. Strom. VII, c. 17, §. 108, wo der Name *Περατικοί* örtlich gefasst und von Peräa abgeleitet wird, Theodoret fab. haer. I, 17, welcher die *Περάται* auf Grund unsrer Philosoph. beschreibt und ihren Namen von dem *Περατικὸς Εὐφράτης* als angeblichem Stifter (neben *Ἀδέμης ὁ Καρύστιος*) ableitet, wieder auf Grund der Philos. X, 10, p. 315 (abweichend IV, 2 *Εὐφράτης ὁ Περατικὸς καὶ Ἀκεμβὴς ὁ Καρύστιος*, V, 13, p. 127, wo der zweite Name *Κέλβης* heisst), Origenes c. Cels. VI, 28: *Ὀφιανοὶ Εὐφράτην τινὰ εἰσηγητὴν τῶν ἀνοσίων αὐχοῦντες λόγων.*

2) Phil. V, 12—18, p. 123 sq. X, 10, p. 315 sq.

3) Phil. V, 16, p. 131 sq.

4) Schon Philo de migrat. Abrah. §. 5, p. 439 deutet *τὸ αὐχεῖν ἐπὶ τῷ γένει εἶναι τῶν Ἑβραίων, οἷς ἔθος ἀπὸ τῶν αἰσθητῶν ἐπὶ τὰ νοητὰ μετανίστασθαι· περάτης γὰρ ὁ Ἑβραῖος ἑρμηνεύεται.* Julius Africanus (bei Georgios Synkellos, in Routh reliq. sacr. ed. II, T. II, p. 244 sq.): *ἔνθεν ἄρχεται τῶν Ἑβραίων ἡ προσωνυμία· Ἑβραῖοι γὰρ οἱ περᾶται ἑρμηνεύονται, διαπεράσαντος Εὐφράτην Ἀβραάμ, καὶ οὐχ ὡς οἴονταί τινες, ἀπὸ Ἔβερ τοῦ προειρημένου.* Weiteres s. bei Ewald, Gesch. d. V. Isr. I, S. 280, Knobel, Völkertafel der Gnosis S. 177, Möller a. a. O. S. 256.

5) Vgl. Origenes c. Cels. VI, 31, auch Epiphanius Haer. XXVI, 10: *τὴν δὲ ψυχὴν ἐν τῷ ἐξέρχεσθαι ἐντεῦθεν διαβαίνειν διὰ τῶν ἀρχόντων τούτων, μὴ δύνασθαι δὲ διαπερᾶσαι, εἰ μή τι ἂν τῆς γνώσεως ταύτης, μᾶλλον δὲ τῆς καταγνώσεως, ἐν πληρώματι γένηται, καὶ ἐμφορηθεῖσα διαδράσειε τῶν ἀρχόντων καὶ τῶν ἐξουσιῶν τὰς χεῖρας.*

Lehre der Peratiker mitgetheilt wird, bestätigt zwar die allgemeine Dreitheilung, welche sich durch das ursprüngliche Ophiten-System hindurchzieht, ist aber, so weit es neu ist, zum guten Theil ein so grossartiger Schwulst, dass man wahrlich davon abstehen sollte, hier eine ursprünglichere Gestalt der Ophiten-Gnosis zu suchen[1]). Die Welt in dem umfassendsten Sinne wird hier dreifach getheilt in das Ungewordene, Gute, die väterliche Grösse, was wir unter dem Namen des incorruptibilis Aeon bereits kennen, das selbstentsprungene Gute, dessen Name *αὐτόγενες* uns auch schon begegnet ist, *οἱονεὶ δυνάμεων ἀπείρων τι πλῆθος*, endlich das Gewordene, Besondre (*ἰδικόν*). Diese drei Reiche werden auch unterschieden als das des Vaters, des Sohnes und der *ὕλη* mit einem eigenen Gotte dieser Welt und vielen Göttern der *γένεσις*, welche ganz mit den bekannten kosmischen Mächten des Gnosticismus zusammenfallen[2]). Auch das kann uns nicht mehr befremden, dass der Sohn, welcher zwischen dem Vater und der Hyle in der Mitte steht, nicht bloss als der Logos, sondern auch als die Schlange geschildert wird, welche sich bald dem unbewegten Vater zuwendet und von ihm Kräfte aufnimmt, bald sich zu der Hyle wendet und ihr die von dem Vater empfangenen Ideen einprägt[3]). Die Dreitheilung zieht sich auch durch den Menschen hindurch, wie Christus selbst ein *τριφυής καὶ τρισώματος* und *τριδύναμος ἄνθρωπος* genannt wird, *ἀπὸ τῶν τριῶν ἔχων τοῦ κόσμου μερῶν ἐν ἑαυτῷ πάντα τὰ συγκρίματα καὶ τὰς δυνάμεις*[4]). Die Welt selbst theilt sich in das unwandelbare Reich des Thierkreises, in das Reich der Wandel-Sterne bis zum Monde hin, in das Reich des Wandels und des Werdens unter dem Monde[5]). Besondre Beachtung verdient noch das letzte Reich, wo dem *θεὸς τῆς σωτηρίας* die *θεοὶ τῆς ἀπωλείας* oder *τῆς γενέσεως* gegenüberstehen[6]). Hier tritt der Schlange im guten Sinne dieselbe im bösen Sinne gegenüber. Denn die

1) Gleichzeitig mit Möller (S. 221 f.) hat auch R. Baxmann (die Philosophumena und die Peraten. Eine Untersuchung aus der alten Häresiologie, in der Zeitschr. f. histor. Theologie 1860, Heft 2, S. 218 f.) die Lehre der Peraten sorgfältig, aber mit der gewöhnlichen Eingenommenheit für „Hippolytus", welche auch der Aufsatz über die „häretische Gnosis" in der ehemaligen „deutschen Zeitschrift für christl. Wissenschaft u. christl. Leben" 1861, Juni, S. 214 f. mit seinen unzutreffenden Einwendungen gegen Lipsius verräth, dargestellt.
2) Phil, V, c. 12, p. 125, c. 16. 17, p. 133 sq.
3) Phil. V, c. 17, p. 135 sq.
4) Phil. V, c. 12, p. 124.
5) Phil. V, c. 13, p. 125.
6) Phil. V, c. 16, p. 132 sq.

mosaische Geschichte von den beissenden Schlangen und der heilenden (4 Mos. 21, 6 f.) soll eben dieses Verhältniss ausdrücken. Dem *καθολικὸς ὄφις* steht gegenüber *ὁ θεὸς τοῦδε τοῦ κόσμου*, welcher das Opfer Kain's nicht annahm[1]). Dieser ist der Vater, welcher *ἀπ' ἀρχῆς ἀνθρωποκτόνος* ist (Joh. 8, 44), der *ἄρχων* und *δημιουργὲς τῆς ὕλης*, welcher *τοὺς διαδοθέντας ἀπὸ τοῦ υἱοῦ χαρακτῆρας ἐγέννησεν ἐνθάδε*[2]), wogegen jener *ὄφις* die hier ausgebildeten Abdrücke wieder aus der vergänglichen Welt des Todes emporhebt, als die *θύρα* Joh. 10, 7, als der Magnet, welcher das Eisen zu sich hinaufzieht u. s. w. Auf alle Fälle spricht das starke Hineinziehen der heidnischen Mythologie und Astrologie auch hier für eine spätere Fortbildung der ophitischen Gnosis. Und der dualistische Gegensatz, welchen Möller S. 224 hier, ausser einer platonischen Materie, in „das an sich nothwendige Geschick des geschöpflichen Daseins" abschwächen möchte, kommt vollends zu Tage bei der vierten Spielart des Ophitismus, den Sethianern[3]), welche die allgemein ophitische Dreitheilung so gefasst haben, dass der uranfängliche Gegensatz von Licht und Finsterniss durch ein in der Mitte stehendes *πνεῦμα ἀκέραιον* vermittelt wird[4]). Die Finsterniss weiss wohl, dass sie ohne das Licht leer und kraftlos ist, und sucht daher den Glanz und den Funken des Lichts an sich zu ziehen. Durch die Berührung mit einander erhalten die Kräfte überhaupt erst Leben und Bewegung. Aus dem ersten Zusammenlauf der drei *ἀρχαί* entstehen Himmel und Erde, dann innerhalb derselben durch fernere *συνδρομαί* mannichfaltige Bildungen, wobei besonders das *πνεῦμα* als Wind oder Schlange[5]) thätig ist. Der vollkommene Gott selbst kommt aus dem ungezeugten Lichte und dem *πνεῦμα* herab in das menschliche Wesen, wie in einen Tempel, ist

---

1) Ebdas. p. 133, woraus zu sehen ist, dass diese Peraten zu den, Phil. VIII, c. 20, p. 276 keines Wortes gewürdigten, Kainiten gehören. Auch Esau, welcher den blinden Segen Jakob's nicht erhielt, soll ja ein Bild jener Schlange darstellen, ebenso Nimrod als *γίγας κυνηγὸς ἔναντι κυρίου*. Selbst an dem Himmel ist dieser *ὄφις* als Ophiuchos zu erkennen (ebdas. p. 135).

2) Phil. V, c. 17, p. 136 sq.

3) Phil. V, c. 19—22, p. 138 sq. X, c. 11, p. 316 sq. Der Verfasser schöpfte besonders aus der *Παράφρασις Σήθ*, welche er am Schlusse anführt (vgl. o. S. 437, Anm. 1).

4) Auf diese Dreiheit wurde 2 Mos. 10, 22 *σκότος καὶ γνόφος καὶ θύελλα* gedeutet, vgl. Phil. V, c. 20, p. 143, wo man noch weitere Ausführungen der Dreiheit findet.

5) Vgl. Phil. V, c. 19, p. 142 sq., X, c. 11, p. 3, 17, 81.

hier das Salz des Gewordenen und das Licht der Finsterniss, strebt aber nach der Ablösung von dem Leibe. Alles strebt nach der Vermischung überhaupt wieder zu seinem χωρίον ἴδιον zurück. Der Strahl des Lichts, welcher in das ὑποκείμενον ὕδωρ σκοτεινὸν καὶ φοβερόν gelangt ist, strebt als ausgebildeter νοῦς, nachdem er von seiner Heimath Belehrung empfangen, zu dem Logos, der von oben gekommen in knechtischer Gestalt. Das Sinnige dieser Darstellung, in welcher uns übrigens schon der Logos als Ausdruck der Gottheit Christi entgegentritt, darf uns nicht abhalten, das Einseitige derselben, was immer der Ergänzung durch die Darstellung des Irenäus bedarf, und die Merkmale einer spätern Zeit zu verkennen.

Zu diesen spätern Fortbildungen des Ophitismus muss ich auch die Gnosis des von einem gewissen Justinus benutzten B. Baruch rechnen[1]). Und hier ist der Ort, wo meine Auffassung des Gnosticismus von der des Hrn. D. Lipsius, mit welcher sie sonst vielfach übereinstimmt, hauptsächlich abweicht. Dass das gnostische Baruch-Buch erst seit der Mitte des zweiten Jahrhunderts verfasst ist, kann auch Lipsius nicht leugnen. Gleichwohl will er hier eine der ältesten, wo nicht die allerälteste, der uns jetzt bekannten Gestalten der Gnosis finden (S. 74 f.), neben Kerinth den Eintritt der allegorischen Auslegung, wie sie von den alexandrinischen Juden gepflegt ward, in die eigentlich gnostischen Kreise wahrnehmen (S. 141). Hier steht einmal Möller S. 241 f. meiner Ansicht näher, wenn er die Baruch-Gnosis Justin's zu den spätern Gestaltungen des Ophitismus rechnet. Die ophitische Dreitheilung liegt ja auch hier noch zu Grunde, wenn Justinus mit drei Principien (ἀρχαῖς) beginnt, dem vollkommenen Urwesen, welches nur den Namen des Guten führt und durch sein Vorherwissen wie durch eine ideelle Vorherbildung[2]) über alles hinübergreift, ferner Elohim, dem Vater alles Gewordenen, welchem jenes Vorherwissen fehlt, endlich der Eden oder Israel, welche nicht bloss des Vorher-

---

1) Vgl. Phil. V, c. 23—27, p. 148 sq. X, 15, p 322 sq. Vgl. meinen Artikel über Justinus den Gnostiker in der Allg. Encyklopädie von Ersch und Gruber, Section II, Th. 30 (1853), S. 76 f., wo ich diese Gnosis nur noch nicht spät genug angesetzt habe. Jetzt kann ich auch von den zahlreichen Verbesserungen der Göttinger Ausgabe Gebrauch machen. — 2) Der gute Gott ist der Priapus, ὁ πρίν τι εἶναι ποιήσας διὰ τοῦτο καλεῖται Πρίαπος, ὅτι ἐπριοποίησε (!) τὸ πᾶν (Phil. V, c. 26, p. 157). Das latinisirende πριοποιεῖν spricht wahrlich nicht für ein hohes Alter dieser Gnosis.

wissens ermangelt, sondern auch doppelsinnig[1]) und doppelleibig[2]), entsprechend dem Mythus bei Herodot (IV, 8), bis zur Scham eine Jungfrau, unten eine Schlange (ἔχιδνα) ist. Der ophitische Schlangen-Geist begegnet uns also hier in weiblicher Gestalt, welche wir schon an der Sophia-Prunikos bemerkt haben. Eigenthümlich ist nur die ursprüngliche Verbindung, in welcher das zweite und das dritte Princip, Elohim und Eden-Israel, mit einander erscheinen. Aus ihrer geschlechtlichen Vermischung entstehen zwölf väterliche Engel, unter welchen der dritte Baruch heisst[3]), ebenso zwölf mütterliche Engel, von welchen der dritte Naas heisst, die reine Verwirklichung des Schlangen-Geistes ist[4]). Auch dieser vollendete Schlangen-Geist schliesst sich noch an die ursprüngliche Ophiten-Gnosis an. Die Gesammtheit dieser 24 Engel ist das Paradies, welches Gott vor dem Angesicht der Eden erschuf (1 Mos. 2, 8). Wie Baruch der Baum des Lebens ist, so Naas der Baum der Erkenntniss. In diesem Paradiese bilden nun die Engel Elohim's aus der schönsten Erde, d. h. aus den obern, menschlichen Theilen der Schlangen-Jungfrau Eden den Menschen, aus ihren untern, thierischen Theilen die übrigen lebendigen Wesen. Der Mensch ist die Vereinigung des πνεῦμα, welches von Elohim stammt, und der ψυχή, welche von der Eden herrührt.

Lipsius will hier nun die älteste Gestalt des gnostischen Demiurgen finden, welcher zwar, wie schon der Name Elohim verrathe, eben der Gott des Alten Test. zu sein scheine, aber noch nicht, wie bei Kerinth, zu einem der weltschöpferischen Engel herabgedrückt sei, sondern noch ganz in ATlicher Weise als Herr und Vater über den Engeln stehe. Warum soll Elohim aber nicht vielmehr erst über jene ursprünglich niedere Stellung erhoben worden sein? Dass er über den Engeln steht, kann doch unmöglich so hoch angeschlagen werden, da wir schon bei den kosmischen Archonten der Ophiten dasselbe wahrgenommen haben. Auf alle Fälle steht er dem bekannten Demiurgen der Gnostiker darin anfangs ganz gleich, dass er ebensowohl Schöpfer einer

1) διγνωμος, wie die Göttinger Ausgabe V, 26, p. 150 nach Phil. X, 15, p. 322 das ἀγνώμων verbessert. — 2) Auch geradezu γῆ genannt, Phil. X, 15, p. 324. — 3) Ausserdem begegnet uns hier noch der ATliche Gottesname Ἠσαδδαῖος. — 4) Der zweite von diesen Engeln führt den Namen Ἀχαμώθ, welcher schon auf das System Valentin's zurückweist. Derselbe ist nicht mit Lipsius S. 122 aus dem syr. chakhmûth, Erzeugerin, Gebärerin, sondern aus החכמות Spr. Sal. 1, 20. 9, 1. 24, 7 abzuleiten.

Welt ist, als auch tief unter dem vollkommenen Gotte und ausser aller Gemeinschaft mit ihm steht. Freilich lässt die Baruch-Gnosis ihren Elohim wirklich zu der Gemeinschaft mit dem vollkommenen Gotte gelangen, aber nur indem er sich von seiner ursprünglichen Verbindung mit der halbthierischen Schlangen-Frau losreisst. Als Elohim seine Schöpfung von der Höhe des Himmels übersehen will, erblickt er über sich ein Licht, weit schöner, als das von ihm erschaffene. Er geht mit dem Bekenntniss seines Irrthums, Herr zu sein, durch das Thor ein, durch welches die Gerechten eingehen, sieht bei dem „guten" Urwesen, was kein Auge gesehen, kein Ohr gehört hat und in keines Menschen Herz gestiegen ist (1 Kor. 2, 9), und ward von demselben aufgefordert, sich zu seiner Rechten zu setzen [1]). Elohim hat nun aber in dem Kosmos, welchen er geschaffen, seinen Geist den Menschen eingegeben und darf die ihm mit der Eden gemeinsame Schöpfung nicht wieder zerstören, weil ihm seit seiner Erhebung zu dem „guten" Gotte kein *κακοποιεῖν* mehr gestattet ist. Gleichwohl ist nun nach der Auflösung der ursprünglichen Verbindung Elohim's mit der Eden ein anhaltender Kampf unvermeidlich. Vergebens schmückt sich die verlassene Eden mit der herrlichsten Pracht, um den Gatten zurückzulocken. Dann lässt sie im Zorn über die Zerstörung ihrer eigenen Ehe durch ihren ersten Engel Babel-Aphrodite auch unter den Menschen Ehebruch und Ehescheidungen anstiften, um auf diese Weise den Geist (*πνεῦμα*) Elohim's, welcher in den Menschen ist, zu betrüben und zu plagen. Namentlich erhält ihr dritter Engel Naas den Auftrag, *ἵνα πάσαις κολάσεσι κολάζῃ τὸ πνεῦμα τοῦ Ἐλωεὶμ τὸ ὂν ἐν τοῖς ἀνθρώποις, ἵνα διὰ τοῦ πνεύματος ᾖ κολαζόμενος ὁ Ἐλωεὶμ ὁ καταλιπὼν παρὰ τὰς συνθήκας τὰς γενομένας αὐτῶν τὴν σύζυγον* (p. 155). Zur Hülfe für seinen verfolgten Geist in der Menschheit sendet dagegen Elohim seinen dritten Engel Baruch aus. Derselbe stand schon in der Mitte des

1) Phil. V, c. 26, p. 153: *Ἐλθὼν οὖν ὁ Ἐλωεὶμ ἐπὶ τὸ πέρας ἄνω τοῦ οὐρανοῦ καὶ θεασάμενος φῶς κρεῖττον ὑπὲρ ὃ αὐτὸς ἐδημιούργησεν εἶπεν· Ἀνοίξατέ μοι πύλας, ἵνα εἰσελθὼν ἐξομολογήσωμαι τῷ κυρίῳ* (Ps. 118, 19)· *ἐδόκουν γὰρ ἐγὼ κύριος εἶναι. φωνὴ αὐτῷ ἀπὸ τοῦ φωτὸς ἐδόθη λέγουσα· Αὕτη ἡ πύλη τοῦ κυρίου, δίκαιοι εἰσέρχονται δι' αὐτῆς* (Ps. 118, 20)· *καὶ ἀνεῴχθη παραχρῆμα ἡ πύλη, καὶ εἰσῆλθεν ὁ πατὴρ δίχα τῶν ἀγγέλων* (d. h. mit Zurücklassung seiner Engel) *πρὸς τὸν ἀγαθὸν καὶ εἶδεν Ἃ ὀφθαλμὸς οὐκ εἶδε καὶ οὖς οὐκ ἤκουσε καὶ ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου οὐκ ἀνέβη* (1 Kor. 2, 9). *τότε λέγει αὐτῷ ὁ ἀγαθός· Κάθου ἐκ δεξιῶν μου* (Ps. 110, 1).

Paradieses, d. h. unter den Engeln der Eden, und gebot dem Menschen, von dem Baume der Erkenntniss nicht zu essen, d. h. unter allen Engeln der Eden nur dem Naas nicht zu gehorchen, welcher nicht bloss, wie jene, Leiden, sondern auch Uebertretung (*παρανομίαν*) über die Menschen bringt[1]). Handlungen solcher Vergehung, welche Naas einführte, waren der Ehebruch, welchen er mit der Eva trieb[2]), wieder eine ganz ophitische Lehre, und die Päderastie, zu welcher er den Adam gebrauchte. So beginnt die Bedrückung des höhern *πνεῦμα* in der Menschheit, welchem Elohim die Erhebung zu dem „guten" Gotte vorgezeigt hat, der Kampf der beiden in der Schöpfung ursprünglich verbundenen Mächte. Der Baruch Elohim's wird zu Moses gesandt, um durch ihn die Israeliten aufzufordern, *ὅπως ἐπιστραφῶσιν πρὸς τὸν ἀγαθόν*. Aber der Naas der Eden drang durch die *ψυχή* auch in Moses ein, verdunkelte die Gebote Baruch's und verschaffte seinen eigenen Eingang. Der Kampf des Baruch und des Naas ist also der allgemeine Widerstreit des *πνεῦμα* und der *ψυχή* in den Menschen. Ebenso ward Baruch zu den Propheten ausgesandt, um durch sie das *πνεῦμα* in der Menschheit zur Flucht von der Eden und der bösen Schöpfung nach dem Vorbilde Elohim's aufzufordern. Aber auf dieselbe Weise riss Naas auch alle Propheten durch das Psychische in dem Menschen mit sich fort. Die Offenbarung Elohim's durch Baruch ist auch keineswegs auf das Alte Test. und das Judenthum beschränkt. Endlich erwählt sich Baruch auch aus dem Heidenthum (*ἐξ ἀκροβυστίας*) einen Propheten, um die zwölf Engel der Eden niederzukämpfen. Das sind die zwölf Kämpfe des Herakles der Reihe nach, mit dem Löwen, der Hydra u. s. w., wie die Eden-Engel von den Heiden genannt wurden. Aber zuletzt ward auch er noch von diesem Heldenlaufe abgelenkt. Babel-Aphrodite war die Omphale, welche ihm unvermerkt seine Kraft, den Dienst des Baruch, entzog, als Gewand die Macht der Eden anzog, und so die Vollendung seiner Prophetie und Thätigkeit vereitelte[3]). Die

---

1) Phil. V, c. 26, p. 155: *τοῖς μὲν ἄλλοις ἀγγέλοις πείθεσθαι τοῖς ἕνδεκα τῆς Ἐδέμ· πάθη μὲν γὰρ ἔχουσιν οἱ ἕνδεκα, παρανομίαν δὲ οὐκ ἔχουσιν· ὁ δὲ Νάας παρανομίαν ἔσχε· προσῆλθε γὰρ τῇ Εὔᾳ κτλ.*, woraus man sieht, dass die *πάθη* wie die *παρανομία* von den Engeln auf die Menschen übergehen.

2) Vgl. oben S. 434 Anm. 2.

3) Sogar mit der Eden selbst liess Justinus den Herakles in Berührung kommen, indem er dem Mythus bei Herodot IV, 8 f. diese Deu-

ganze vorchristliche Geschichte der Religion, des Judenthums wie des Heidenthums, ist also der erfolglose Kampf des Geistigen gegen das Psychische. Die Spuren dieses Kampfes fand Justinus auch in der heidnischen Religion [1]). Und wenn auch das Heidenthum seinen Theil an dem Geistigen hat, so ist das Judenthum vollends getheilt in die Offenbarung Elohim's an das Pneuma und in die psychische Macht der Eden, welche nicht umsonst Israel heisst [2]).

Mag sich daher auch Elohim, dessen Name zunächst auf den Gott des Alten Test. hinweist, schon alsbald nach der Schöpfung des Menschen zu dem Lichtreiche des „guten" Gottes erhoben haben: immer nimmt er von vorn herein ganz die niedrige und beschränkte Stellung der weltschöpferischen Mächte des gewöhnlichen Gnosticismus ein, und seine vorbildliche Erhebung über den Kosmos weist theils auf den Vorgang der reuigen Sophia des Ophitismus, deren mittlere Stellung Elohim ohnehin einnimmt, theils auch schon auf die endliche Bekehrung des basilidianischen Archon und des valentinianischen Demiurgen hin [3]). Und trotz der vorhergehen-

---

tung gab. Das Wesen, welches oben Jungfrau, unten Schlange war, und mit welcher Herakles sich begattete, war die Eden, deren Mächte er bekämpfte.

1) Das Heidenthum hat in seinem Priapus eine gewisse Kenntniss von dem „guten" Gotte. Es kennt den Elohim und die Eden in dem Schwan, welcher sich mit der Leda begattete, in dem Goldregen, welcher die Danaë befruchtete. Wie Eden das Schlangen-Weib war, mit welcher sich Herakles begattete, so ist Naas der Adler, welcher zu Ganymedes kam.

2) Eben desshalb kann ich nicht ganz beistimmen, wenn Lipsius S. 75 diese justinische Baruch-Gnosis ziemlich mit der Lehre der clementinischen Homilien zusammenstellen möchte, weil sie ganz ähnlich das Christenthum mit dem wahren Judenthum einsetze und demgemäss zwischen ächten und unächten Bestandtheilen des letzteren (so ist wohl statt „ersteren" zu lesen), zwischen einer wahren und einer falschen, einer männlichen und einer weiblichen Prophetie unterscheide. Ist Elohim anfangs der beschränkte Gott des Alten Test., so tritt seine Offenbarung späterhin nicht bloss der Beschränktheit des Judenthums, sondern auch der Bethörung des Heidenthums entgegen. Das „wahre" Judenthum ist mit dem Christenthum nicht artweise, sondern nur stufenweise mehr eins, als dasselbe auch von der Wahrheit des Heidenthums gesagt werden kann. Eigenthümlich ist eben die Ausdehnung der höhern Offenbarung Elohim's über Judenthum und Heidenthum, in beiden Gebieten mit demselben Gegensatze.

3) Treffend weist Lipsius S. 77 selbst auf alles dieses hin: „Die Erhebung Elohim's zum ἀγαθός nimmt hier einen ähnlichen Platz ein, wie anderwärts die Bekehrung des Demiurgen. Wie der Demiurg andrer Systeme hat er anfangs keine Ahnung von der höhern Gottheit; das

den Erhebung Elohim's über alles Kosmische behält das Christenthum auch hier die Bedeutung der siegreichen Ueberwindung des kosmischen Gegensatzes. Nach so vielen vergeblichen Versuchen, die niedere Macht des Psychischen und Irdischen zu brechen, wird Baruch zuletzt in den Tagen des Königs Herodes nach Nazaret zu Jesu, dem Sohne Joseph's und der Maria, gesandt, welcher als zwölfjähriger Knabe Schafe hütet. Ihm theilt Baruch alles mit, was sich mit Elohim und Eden zutrug, und was sich noch zutragen wird. Nachdem alle Propheten vor ihm unterlegen waren, widersteht Jesus, in die höchste Gnosis eingeweiht, dem Schlangen-Geiste und bleibt dem Baruch getreu. Desshalb liess ihn Naas kreuzigen. Jesus aber liess den Leib der irdischen Eden an dem Kreuze zurück und erhob sich, wie einst Elohim, zu dem „guten" Gotte, nachdem er der Eden die Worte zugerufen: *Γύναι, ἀπέχεις τὸν υἱόν σου* (vgl. Joh. 19, 26), d. h. wie Justinus diesen Ausspruch erklärte: Du erhältst den psychischen und den choischen (nicht den pneumatischen) Menschen. Diese niedern Bestandtheile des menschlichen Wesens streifte Jesus also bei seinem Tode ab, wogegen er das rein Geistige, das *πνεῦμα τοῦ πατρός*, in die Hände des Vaters befahl (Luc. 23, 46). So vollzog er zuerst, ohne der Verführung der psychisch-choischen Macht zu erliegen, die siegreiche und erlösende Erhebung zu dem „guten" Gotte, in welcher ihm kein Mensch, sondern nur Elohim vorangegangen war. Das Ziel des Ganzen ist auch hier der ächt gnostische Gedanke einer Rückkehr des Geistigen aus seiner Versunkenheit in die Körperwelt durch die höchste Erkenntniss, wie er namentlich durch die Ophiten-Gnosis ausgebildet

---

Licht, aus welchem er die Menschen gebildet hat, ist ein geringeres, als das Licht der obern Welt, d. h. er ist allerdings pneumatischen Wesens, steht aber doch an Vollkommenheit unter dem *ἀγαθός*. Wie der Demiurg Valentin's und der Basilidianer unterwirft er sich, sobald er zur bessern Erkenntniss gekommen ist, freiwillig der höhern Ordnung und wird nun ihr dienendes Werkzeug, um alles Pneumatische zu befreien und in das Reich des guten Gottes einzuführen. Nähert sich Elohim in dieser Beziehung der Stellung, welche bei den Valentinianern und Basilidianern der Soter einnimmt, so bietet andrerseits die Geschichte seiner Erhebung eine Parallele zu der Wiederbringung der Achamoth." Die Erhebung des Elohim, sagt Lipsius, ist ganz ebenso wie die Rückkehr der Achamoth eine typische Darstellung für die Wiederbringung des endlichen Geistes zum Unendlichen. Je richtiger alles dieses ist, um so weniger sehe ich ein, warum die Baruch-Gnosis Justin's nicht eben nach solchen Vorgängen als eine spätere Fortbildung des Ophitismus gefasst werden soll.

war. Und dass dem Gnostiker Justinus in der spätern Entwickelung des Ophitismus seine Stelle gebührt, wird auch noch im Einzelnen durch auffallende Berührungen[1]), wie durch die ganz mysteriöse Haltung seiner Gnosis[2]) bestätigt.

Hat sich der vermeintliche Vorzug der Philosophumena bis hierher durchaus nicht bestätigt, so liegt die hellenistische Umbildung des ächt morgenländischen Gnosticismus mit seinem Emanatismus und Dualismus in dieser Darstellung vollends auf der Hand bei Basilides. Bei diesem Gnostiker weist ja schon die gangbare Zusammenstellung mit dem antiochenischen Saturninus[3]) auf eine streng dualistische Grundansicht hin, welche uns in den bisher bekannten Quellen verbunden mit einem sehr ausgebildeten Emanatismus entgegentritt[4]), wogegen uns die Philosophumena einen sehr entwickelten und dem stoischen Pantheismus verwandten Evolutions-Process darbieten. Dass die letztere Darstellung denn doch nicht so „zugestanden", wie Möller (S. 344) sagt, den Vorzug grösserer Ursprünglichkeit vor jenen habe,

---

1) Wenn die (ophitischen) Gnostiker den vierfachen Strom, welcher von Eden ausgeht, in dem menschlichen Gehirne wieder finden, welches sie auch das Paradies nennen (Phil. V, c. 9, p. 120), die Peratiker den Strom aus Eden auf ihren *καθολικὸς ὄφις* deuten (ebdas. c. 16, p. 133): so hat die Baruch-Gnosis das Paradies mit seinen Bäumen nur noch weiter ausgebeutet, dabei die vier Ströme desselben gleichfalls in's Auge gefasst (Phil. V, c. 26, p. 152 sq.). Die Lockerung der Verbindung des erlösenden Geistes (hier Baruch) mit dem Menschen Jesus, welcher hier als der eigentliche Sohn Joseph's und der Maria erscheint (Phil. V, c. 26, p. 156, X, c. 15, p. 323), kann eine spätere Umbildung sein, welche nur auf der menschlichen Seite zu Kerinth und Karpokrates zurücklenkte.

2) Justinus theilte sein System als Geheimlehre mit, indem er die Eingeweihten nach dem Vorbilde Elohim's bei seiner Erhebung zu dem „guten" Gotte (vgl. Ps. 110, 4) mit feierlichen Schwüren verpflichtete (V, c. 24, p. 140). Was er über eine höhere Geistestaufe der Pneumatiker sagt (Phil. V, c. 27, p. 158 sq.), stimmt auch zu einer gnostischen Gewohnheit (vgl. Neander, Allg. Gesch. d. christl. Religion I, 2, S. 821 f.).

3) Vgl. Irenäus adv. haer. I, 24, 1, welcher den Saturninus in Syrien, den Basilides aber in Alexandrien lehren lässt. Darauf lässt Eusebius KG. IV, 7, 3 den Basilides geradezu aus Alexandrien stammen. Mit Recht entscheidet sich Lipsius (S. 109) für Epiphanius (Haer. XXIII, 1. 7, XXIV, 1), nach welchem Basilides gleichfalls aus Syrien stammte, aber in Aegypten wirkte.

4) Ausser den eigenen Bruckstücken des Basilides und seines Sohns Isidor, welche Grabe (Specilegium patrum et haereticorum II, 39 sq., 65 sq.) zusammengestellt hat, vgl. Irenäus adv. haer. I, 24, 3—7, Pseudo-Tertullian (de praescr. haer. c. 46) adv. omn. haer. c. 4, Epiphanius Haer. XXIV, Theodoret haer. fab. I, 4.

lehrt Lipsius, welcher in dem Basilidianismus der Philosophumena mit mir nur eine secundäre Gestaltung, eine unter dem Einflusse griechischer und speciell stoischer Philosophie erfolgte Umbildung jenes dem Irenäus u. A. bekannten Systems erkennen kann (S. 90. 152). Die entgegengesetzte Darstellung Möller's giebt nur auf's Neue den unbeabsichtigten Beweis, dass die erhaltenen Bruchstücke aus den Schriften des Basilides und seines Sohnes Isidorus nebst den urkundlichen Mittheilungen des Clemens von Alexandrien ihr entscheidendes Gewicht in die Wagschale zu Gunsten der ältern Darstellungen legen. Diesen Sachverhalt werden folgende Bemerkungen, welche meine frühere Darstellung[1]) ergänzen, noch weiter in das Licht stellen.

Bei Basilides, welcher sein System mittelst einer geheimen Ueberlieferung durch einen gewissen Glaukias auf den Apostel Petrus zurückführte, aber auch schon die Briefe des Paulus[2]) benutzte, weisen die Propheten-Namen, welche er im Munde führte[3]), von vorn herein auf das morgenländische Gepräge seiner Lehre hin. Die offenbare Vorliebe für die Lehren der Barbaren wird durch ein Bruchstück aus dem 13. Buche seines exegetischen Werks über das (Lucas-) Evangelium ausdrücklich bestätigt[4]). Sein Sohn und Schüler Isidor hat über den Propheten Parchor eigene *Ἐξηγητικά* geschrieben, in welchen er den Attikern und dem Aristoteles nachsagt, dass sie ihre Lehren über die Dämonen jedes einzelnen Menschen aus den Propheten geschöpft haben. Auch solle man nicht glauben, dass das Eigenthümliche der Erwählten (*ὅ φαμεν ἴδιον εἶναι τῶν ἐκλεκτῶν*) von einigen Philosophen vorhergesagt sei, da sie es sich vielmehr von den Propheten angeeignet haben. Alles, was Pherekydes in allegorischer Weise von Gott gelehrt, habe er von der Prophetie des Ham genommen[5]). Es verdient daher von vorn herein allen Glauben, wenn die Disputations-Acten des Archelaus

---

1) Theol. Jahrb. 1856, S. 86 f., Jüd. Apokalyptik S. 287 f.

2) Ausserdem die apokryphischen *Παραδόσεις* des Matthias, vgl. Clemens v. Alex. Strom. VII, c. 17 §. 106 p. 900.

3) Agrippa Castor bei Euseb. KG. IV, 7, 7 sagt von Basilides, *προφήτας δὲ ἑαυτῷ ὀνομάσαι Βαρκαββᾶν* (ein Propheten-Name, den wir nach Epiphanius Haer. XXIII, 2 auch bei ophitischen Gnostikern finden) *καὶ Βαρκὼφ καὶ ἄλλους ἀνυπάρκτους τινὰς ἑαυτῷ συστησάμενον, βαρβάρους τε αὐτοῖς εἰς κατάπληξιν τῶν τὰ τοιαῦτα τεθηπότων ἐπιφημίσαι προσηγορίας*, vgl. Theodoret a. a. O.

4) Acta disputationis Archelai et Manetis c. 55.

5) Bei Clemens v. Alex. Strom. VI, c. 6 §. 53 p. 767.

und des Manes, deren Verfasser wohl keine ächte Streitrede mit Manes darbietet[1]), aber jedenfalls das exegetische Werk des Basilides noch gekannt hat, denselben ausdrücklich als einen Vertreter desselben Dualismus, welchen der Manichäismus behauptete, darstellen[2]). Was hier aus dem genannten Werke angeführt wird, kann den strengen Dualismus des Basilides nur bestätigen. Der Anfang des 13. Buchs lautete ja: Tertium decimum nobis tractatuum scribentibus librum necessarium sermonem uberemque salutaris sermo praestavit. per parabolam[3]) divitis et pauperis (Luc. 16, 20 f.) naturam sine radice et sine loco rebus supervenientem unde pullulaverit indicat. In dem Gleichniss von dem reichen Manne und dem armen Lazarus hat Basilides also die Offenbarung eines bösen Princips hervorgehoben, welches ohne Wurzel und Stätte über die Dinge kommt, nämlich das Unglück des Lazarus bewirkt, ohne dass das Gleichniss eine Andeutung seiner Verschuldung enthielte. Auch Möller (S. 351) kann es nicht leugnen, dass die Ansicht der Acta auf dem wirklich in die Lehre des Basilides eingedrungenen Dualismus beruhe[4]). Wozu dann aber noch Möller's Umdeutung dieser Stelle, welche deutlich genug die natura sine radice et sine loco rebus superveniens aus der dunklen Nacht eines bösen Princips hervorspriessen lässt? Die Deutung des Basilides soll vielmehr sein: dass die Natur, welche ohne Wurzel und Ort ist, über die Dinge hinaufkomme[5]), dahin (!), von wo sie hervorgesprosst ist, und Lazarus sei

---

1) Vgl. G. A. Flügel, Mani, seine Lehre und seine Schriften, Leipzig 1862, S. 3 f.

2) A. a. O.: Fuit praedicator apud Persas etiam Basilides quidam antiquior, non longe post Apostolorum tempora, qui et ipse quum esset versutus et vidisset, quod eo tempore iam essent omnia praeoccupata, dualitatem istam voluit affirmare, quae etiam apud Scythianum (eine, wie es scheint, mythische Gestalt des Manichäismus) erat. denique quum nihil haberet, quod assereret proprium, aliis dictis proposuit adversariis. Dass Basilides bei den Persern aufgetreten sein soll, muss man mit Lipsius (S. 109) auf seinen Dualismus zurückführen.

3) So ist mit Bunsen für parvulam zu lesen.

4) Hat sich doch auch Baur (die christl. Kirche vom Anfang des 4. bis zum Ende des 6. Jahrh. Tüb. 1859 S. 74) der Anerkennung eines „orientalisch gestalteten Dualismus" der Lehre des Basilides, welche neben dem Manichäismus einen besondern Einfluss auf die dualistische Weltansicht des Priscillianus und seiner Anhänger ausgeübt habe, nicht entziehen können.

5) Supervenientem als ungeschickte Uebersetzung von *ὑπερβαίνουσαν* oder *ὑπερανελθοῦσαν* oder *ὑπανερχομένην*. Es wird aber wohl *ἐπερχομένην* dagestanden haben.

ein Bild der ἐκλογὴ ὑπερκόσμιος φύσει οὖσα[1]), was fast das reine Gegentheil des Wortlauts ist[2]). Als ein morgenländischer Dualist wendet Basilides sich weiterhin auch von der eitlen Mannichfaltigkeit der Ansichten (offenbar griechischer Philosophen) ab und zu den Barbaren mit ihrer dualistischen Grundlehre hin[3]). Hört hier auch der erhaltene Text der Acta auf, und erfahren wir auch nicht ausdrücklich, wie Basilides über diese dualistische Grundlehre einiger Barbaren urtheilte: so setzt doch der Verfasser der Acta, welcher die Schriften des Basilides noch vor sich hatte, die Billigung des Basilides voraus. Eben mit den Worten Andrer, wie hier der Barbaren, soll ja Basilides seine Behauptung der dualitas vorgetragen haben. Es lässt sich also nicht bezweifeln, dass Basilides dem Reiche des Lichts und des guten Gottes ein schlechthin unabhängiges Reich der Finsterniss gegenüberstellte.

Diese streng dualistische Grundansicht stimmt ganz zu einem so ausgebildeten Emanations-System, wie es uns die ältern Berichte darbieten[4]). Von dem ungezeugten und unnennbaren Vater wird zuerst der *Νοῦς* gezeugt, dann folgen in fortgehender Zeugung *Νοῦς*, *Λόγος*, *Φρόνησις*, *Σοφία*, *Δύναμις*, *Δικαιοσύνη* und *Εἰρήνη*, welche die höchste Ogdras voll machen. Dieselbe ist nur eine Uebersetzung des persischen Ormuzd mit den 7 Amshaspand's in das Hellenische. Durch eine immer fortgesetzte Emanation entsteht ein zwei-

---

1) Clemens v. Alex. Strom. IV, c. 26 §. 167 p. 639.

2) Die Beziehung auf das Gleichniss Luc. 16, 19 eignet sich Möller übrigens stillschweigend von mir an.

3) Desine ab inani et curiosa varietate. requiramus autem magis, quae de bonis et malis etiam [Dieses etiam, welches in meiner frühern Darstellung theol. Jahrb. 1856, S. 92 aus Versehen ausgefallen ist, lehrt, wie auch Möller bemerkt, dass Basilides die Lehre der Barbaren zur weitern Unterstützung seiner eigenen Ansicht anführt] barbari inquisierunt, et in quas opiniones de his omnibus pervenerunt. quidam enim horum dixerunt, initia (τὰς ἀρχάς) omnium duo esse, quibus bona et mala associaverunt, ipsa dicentes initia esse et ingenita, id est in principiis lucem fuisse et tenebras, quae ex semet ipsis erant, non quae esse dicebantur [D. h. Licht und Finsterniss als ursprüngliche Principien, nicht die sogenannten, τὰ ὀνομαζόμενα.]. haec quum apud semet ipsa essent, propriam unumquodque eorum vitam agebat quam vellet et qualis sibi competeret; omnibus enim amicum est quod est proprium, et nihil sibi ipsum malum videtur. postquam autem ad alterutrum agnitionem uterque pervenit, et tenebrae contemplatae sunt lucem, tamquam melioris rei sumta concupiscentia, insectabantur ea commisceri.

4) Irenäus adv. haer. I, 24, 3 sagt, Basilides habe sein System in's Unermessliche ausgedehnt.

ter, dem ersten ähnlicher Himmel und so fort, bis die Zahl von 365 Himmeln[1]), deren Abbild die Tage des Jahres sind, voll ist. Daher für das Urwesen in seiner Einheit mit dem aus ihm hervorgegangenen Licht-Reiche der mystische Name Ἄβραξας oder Ἀβρασάξ, dessen griechischer Zahlenwerth die Zahl 365 ausmacht. Die vielfachen Abstufungen dieses Emanations-Processes sind dem alexandrinischen Clemens so wenig, wie Gundert meint[2]), völlig fremd, dass er vielmehr die verschiedenen Abstände (διαστήματα) zwischen den einzelnen Ordnungen und Stufen des basilidianischen Geister-Reichs ausdrücklich erwähnt[3]). Die Schöpfung der Körperwelt stellen Irenäus und die sich ihm anschliessenden Berichte nur als Fortsetzung der herabsteigenden Emanation dar. Die Engel, welche den niedern, uns sichtbaren Himmel einnehmen, haben alles in der Welt eingerichtet und die Erde nebst ihren Völkern unter sich vertheilt. Der erste unter ihnen war derjenige, welcher für den Gott der Juden gehalten wird. Clemens von Alexandrien bestätigt uns nicht nur den Namen ἄρχων (princeps) für diesen obersten Welt-Herrscher, sondern legt uns auch die streng dualistische Grundlage der basilidianischen Kosmologie dar. Die Basilidianer, sagt er[4]), betrachten die Leidenschaften als Anhängsel (προσαρτήματα), als Geister (πνεύματα), welche der vernünftigen Seele gemäss einer anfänglichen Verwirrung und Vermischung (κατά τινα τάραχον καὶ σύγχυσιν ἀρχικήν) angehängt sind. Da Clemens ausserdem andre unächte und ungleichartige Naturen von Geistern noch dazu anwachsen (προσαναφύεσθαι) lässt, die Idiome von Thieren und Pflanzen, welche der Seele doch erst seit dem Bestehen der irdischen Schöpfung angewachsen sein können[5]), so kann die σύγχυσις

1) Die 365 Himmel des Basilides weisen ebenso wie die 365 Götter der orphischen Theologie (vgl. Theophilus ad Autol. III, c. 2, Lactantius Inst. I, 7, nach Justin de monarchia c. 2 nur 360) auf einen Zusammenhang mit der persischen Religions-Lehre hin, vgl. Lobeck Aglaophamus I, p. 364. 597 sq. Auch die Perser hatten ja ein Jahr von 365 Tagen, s. Ideler, Handb. d. Chronol. II, 514 f.

2) Das System des Gnostikers Basilides, mit Rücksicht auf die neu entdeckte Schrift φιλοσοφούμενα dargestellt, 2. Artikel, in der Zeitschr. f. luther. Theologie 1856, I, S. 211.

3) Strom. II, c. 3 §. 10 p. 433 sq.: πίστιν ἅμα καὶ ἐκλογὴν οἰκείαν εἶναι καθ᾽ ἕκαστον διάστημα.

4) Strom. II, c. 20 §. 112. 113 p. 488.

5) Die Worte des Paulus Röm. 7, 10 „ich lebte einst ohne Gesetz" deutete Basilides ja so, als wollte der Apostel vorher in dem Leibe eines Thiers (pecudis vel avis) gelebt haben, vgl. Origenes Comm. in

ἀρχική nur eben jene ursprüngliche Vermischung des Reiches der Finsterniss mit dem Reiche des Lichts sein, von welcher die Acta des Archelaus reden. Basilides lehrte ja überdiess, dass die Seele schon in einem andern Leben gesündigt habe, und diese Schuld in dem jetzigen Leben abbüsse[1]). Das ist jedenfalls nicht, wobei Möller (S. 366) stehen bleiben will, eine jeder Natur anhaftende Sündhaftigkeit oder Anlage zur Sünde, welche auf der natürlichen Verflechtung des Geistes mit der Natur als der Voraussetzung des ganzen Systems beruhe[2]). Das ist die Ur-Sünde der Vernunft-Seele, als sie dem Andrang und der Vermischung des Reichs der Finsterniss nachgab. Desshalb muss sie geläutert werden und das Dasein der Körper-Welt als Strafe durchmachen.

In der Geschichte dieser Körper-Welt bleiben Irenäus und die übrigen verwandten Häreseologen freilich nur bei der Aussenseite dieses Systems stehen. Die Engel des niedrigsten Himmels vertheilen als weltherrschende Mächte die Erde mit ihren verschiedenen Völkern unter sich, wobei das höchste Loos das des jüdischen Volks ist. Basilides schloss sich hierin nur an die gangbare Vorstellung von 70 oder 72 Welt-Nationen und ihren besondern Schutz-Engeln an[3]). Bei dem weiten Abstande von dem Urwesen maassen dieselben sich nun eine selbständige Herrschaft an und verleugnen die Abhängigkeit von dem Höhern. Den Juden-Gott trieb die Herrschsucht weiter, seinem Volke die Welt-Herrschaft zu verschaffen und die andern Völker zu unterwerfen. Daher die Kriege der übrigen Engel und ihrer heidnischen Völker gegen Israel. Allein nach der tiefern Darstellung des Clemens von Alexandrien greift über dieses

---

epi. ad Rom. Lib. V, Opp. ed. Ruae. T. IV p. 549, ed. Lomm. T. VI p. 336. Weiteres s. in meiner Darstellung theol. Jahrb. 1856, S. 99 f. Die Lehre von der *προσφυὴς ψυχή*, über welche Isidor ein eigenes Buch schrieb, von *πόνος* und *φόβος*, welche sich an die Seele hängen, wie der Rost an das Eisen (vgl. Clemens v. Alex. Strom. IV, c. 12 §. 90 p. 603), enthält allerdings eine Berührung mit Plato de republ. X, p. 641 C, Tim. p. 42 A.

1) Clemens v. Alex. Strom. IV, c. 12 §. 85 p. 500: *ἀλλὰ τῷ Βασιλείδῃ ἡ ὑπόθεσις προαμαρτήσασάν φησι τὴν ψυχὴν ἐν ἑτέρῳ βίῳ τὴν κόλασιν ὑπομένειν ἐνταῦθα.*

2) Nach jener bestimmten Stelle ist es offenbar zu erklären, wenn Basilides auch wohl von einem *ἁμαρτητικόν*, also von einer Anlage zur wirklichen Sünde redet, welche schon das Kind mitbringt, vgl. das Bruchstück aus dem 23. Buche der *Ἐξηγητικά*, welches Clemens v. Alex. Strom. IV, c. 13 §. 84 p. 600 mittheilt.

3) S. oben S. 415 Anm. 3.

Treiben des Archon die höchste Vorsehung hinüber und bewirkt die Erlösung und Zurückführung der gefallenen Seelen. Dieselbe geschieht nach Basilides durch überirdische Erwählung. Weil die Seele an sich überweltlich ist, kann sie auch zur Erhebung über das weltliche Dasein ausgewählt werden[1]). Und diese Erwählung entspricht den mannichfaltigen Abstufungen des Licht-Reichs, d. h. die Mächte der verschiedenen Himmel erwählten sich einzelne Seelen, um sie zu sich zu erheben[2]). Es giebt also unter den in die Körperwelt herabgesunkenen Seelen eine Gemeinde von Erwählten, welche durch alle Stufen des irdischen Daseins zur Läuterung ihres Wesens hindurchgehen. Die Dämonen, welche dabei Isidor mit Aristoteles jedem Menschen in seinem leiblichen Leben zur Begleitung giebt[3]), entsprechen ganz den persischen Ferver's. Und der strenge Dualismus des Systems wird auch dadurch nicht aufgehoben, dass Basilides schon bei Moses das Verbot der vielen Altäre und Tempel und den Einen Tempel Gottes auf den *μονογενὴς κόσμος*, d. h. auf die in stetiger Emanation aus dem Urwesen hervorgegangene Lichtwelt bezieht[4]). Um so mehr ist die Erlösung der gefallenen Seele das Ziel der göttlichen Vorsehung. Die Darstellung des Irenäus und der Uebrigen, dass der Erlöser nach Basilides der eingeborene *Νοῦς* war, welchen der unnennbare Vater zur Erlösung der an ihn glaubenden Menschheit aussandte, wird wieder nur ergänzt durch Clemens von Alexandrien, welcher diesen Erlöser nicht bloss als den „dienenden Geist"[5]) bezeichnet, sondern auch die Bestürzung, in welche der Archon oder Juden-Gott durch die

1) Clemens v. Alex. sagt Strom. IV, c. 26 §. 167 p. 639 über Basilides: *καὶ ἐντεῦθεν ξένην τὴν ἐκλογὴν τοῦ κόσμου εἰληφέναι* (nämlich *τὴν ψυχήν*) *λέγει* (Klotz *εἰλήφει λέγειν*), *ὡς ἂν ὑπερκόσμιον φύσει οὖσαν*.

2) Clemens v. Alex. Strom. II, §. 10 p. 434.

3) Bei Clemens v. Alex. Strom. VI, c. 6 §. 53 p. 767.

4) Bei Clemens v. Alex. Strom. V, c. 11 §. 75 p. 690. Zur Sache ist allerdings wieder Plato Timäos p. 31 B., besonders p. 92 C. zu vergleichen, welcher von einem *μονογενὴς οὐρανός* redet, wogegen Plutarch (de def. orac. 24 sq., bei Möller S. 59 f.) sich für die Mehrheit von Welten entscheidet und es für vernünftiger hält *τὸ τῷ θεῷ μὴ μονογενῆ μηδ' ἔρημον εἶναι τὸν κόσμον*.

5) Die Excerpta ex scriptis Theodoti §. 16 p. 972 erklären den in Tauben-Gestalt herabkommenden Geist (Luc. 3, 22) für den *διάκονος*, bei welchem Namen nicht bloss an das Verhältniss des kirchlichen Diakonos zu dem Episkopos zu denken, sondern auch Plutarch zu vergleichen ist, welcher die Dämonen die *ἑρμηνευτικὴ καὶ διακονητικὴ φύσις* nennt (de def. orac. 3, vgl. Möller S. 66).

frohe Botschaft des dienenden Geistes versetzt ward, als den Anfang für die *σοφία φυλοκρινητική τε καὶ διακριτικὴ καὶ τελεωτική καὶ ἀποστατική* bezeichnete. Denn indem er nicht nur die Welt, sondern auch die Erwählten sonderte (*διακρίνας*), habe ihn (den dienenden Geist) der Höchste entsandt[1]). Das Erlösungs-Werk bestand also nach Basilides in der *φυλοκρίνησις τῆς τε ἐκλογῆς τῶν τε κοσμικῶν*[2]), in der grossen Scheidung der Menschheit nach den verschiedenen Stufen der Erwählung oder ihrer Zugehörigkeit zu dem niedern *κόσμος*. Der Erlöser selbst aber besteht bei Basilides aus jener durch Kerinth eingeführten Doppel-Persönlichkeit, aus der bei der Taufe eingetretenen Vereinigung des göttlichen Nus oder des Diakonos mit seinem menschlichen Werkzeuge[3]). Die Erwählten scheiden sich nun von der kosmischen Menschheit, und zwar durch den Glauben, welchen Basilides als Folge der überirdischen Erwählung ansah. Nahm Basilides auch nicht geradezu, wie Saturninus, zwei von Hause aus verschiedene Geschlechter der Menschheit, ein gutes und ein böses, an: so betrachtete er doch den Glauben der Erwählten, welchen er noch in gar keinen Gegensatz gegen die Gnosis stellte, beinahe schon als eine *οὐσία*[4]) und konnte desshalb späterhin mit Valentinus in der Lehre einer substanziellen Verschiedenheit der menschlichen Naturen zusammengestellt werden[5]).

Die ächt gnostische Lehre von der Doppel-Persönlichkeit des Erlösers wird bei Basilides nicht bloss durch ein merkwürdiges Bruchstück bestätigt, welches die Andeutung enthält, dass auch der Mensch Jesus von der allen Menschen-Seelen anhaftenden Ur-Schuld nicht frei war[6]), sondern auch

1) Clemens v. Alex. Strom. II, c. 8 §. 36 p. 488. Darin, dass der Archon die Rede des *διακονούμενον πνεῦμα* als frohe Botschaft aufnimmt (*παρ᾽ ἐλπίδας εὐηγγελισμένος*), liegt eine gewisse Hinwendung zu dem Höhern und Göttlichen.

2) Clemens v. Alex. ebdas. §. 38 p. 449. Für den Ausdruck vgl. Constitutt. apost. III, 4, 3: *χρὴ γὰρ εὖ ποιεῖν ἅπαντας ἀνθρώπους, μὴ φυλοκρινοῦντας τοῦτον ὅστις ᾖ ἢ ἐκεῖνον.*

3) Vgl. Excerpta ex scr. Theodot. §. 16, wesshalb die Basilidianer den Tag der Taufe Jesu feierten, vgl. Clemens v. Alex. Strom. I, c. 21 §. 146 p. 408.

4) Vgl. Clemens v. Alex. Strom. V, c. 1 §. 3 p. 645.

5) Vgl. Origenes Comm. in epi. ad Rom. L. VIII, c. 10 (Opp. ed. Ruae. T. IV, p. 637, ed. Lomm. VIII, p. 258), dazu de princ. II, 9, 5 p. 98.

6) Bei Clemens v. Alex. Strom. IV, c. 12 §. 85 p. 600. Der alex. Clemens, welcher diese Stelle auf den Herrn bezieht, verdient schon an sich mehr Glauben, als Möller (S. 366 Anm.), welcher hier nichts

durch die früh bezeugte Fortbildung in der Schule des Basilides, dass Christus den Simon von Kyrene mit Vertauschung der Gestalten an seiner Statt kreuzigen liess[1]. In der Eschatologie konnte Basilides nur lehren, dass die Erlösung sich bloss auf die Seele, nicht auf den vergänglichen Leib erstrecke, dass also eine Auferstehung des Fleisches gar nicht stattfinde[2]. In praktischer Hinsicht hat Basilides wohl ein strenges, pythagoreisches Stillschweigen eingeführt, aber an ein Ausscheiden seiner Wissenden oder Gnostiker aus der grossen Gemeinde der Gläubigen nicht gedacht[3]. Sonst war er, nach allem zu schliessen, ebenso fern von der strengen Askese seines Landsmannes Saturninus, als auch von der sittlichen Zügellosigkeit des Karpokrates und seiner Nachfolger, an welche sich erst spätere Basilidianer mehr oder weniger angenähert haben können[4]. Die Reinheit seiner Ethik drückt sich am schönsten in der Erklärung aus, es sei ein Theil des sogenannten Willens Gottes, alles zu lieben, weil alles sein Verhältniss bewahre zu dem All, ein andrer, nichts zu begehren, ein dritter, auch nicht Ein Ding zu hassen[5], worin zugleich, in Vergleichung mit Saturninus, zwar keine Aufhebung, wohl aber eine wesentliche Milderung des gemeinsamen Dualismus liegt. Alle Gestaltungen der wirklichen Welt behalten, trotz aller Einmischung des Bösen, ihren Zusammenhang mit dem reinen Licht-Reiche, aus welchem sie gleicherweise herstammen.

Ohne den Schutz der urkundlichen Bruchstücke des Basilides und Isidorus, welcher sich bereits den ältern Berichten zugewandt hat, ferner ohne Unterstützung des Clemens von Alexandrien, welcher schon für jene entschieden hat, kann die Basilides-Gnosis der Philosophumena[6] von vorn herein

---

weiter sehen will, als was „Hippolytus" Phil. VII, c. 27 p. 244 als die ἀπαρχὴ τῆς κρίσεως (soll wohl φυλοκρινήσεως heissen) bezeichne. Dazu soll Basilides gesagt haben: „Wenn du aber noch heftiger das Wort herausdrängen solltest, so werde ich sagen: jeder Mensch, den du auch nennen magst, sei ein Mensch, gerecht aber sei Gott; denn rein ist niemand, wie gesagt ist (Hiob 14, 4), vom Schmutz!"

1) Vgl. Irenäus adv. haer. I, 24, 4, Pseudo-Tertullian a. a. O., Epiphanius H. XXIV, 3, 8, Theodoret a. a. O., dazu meine Ausführung theol. Jahrb. 1856, S. 105 f.

2) Vgl. Irenäus adv. haer. I, 24, 5, Pseudo-Tertullian a. a. O., Theodoret a. a. O.

3) Vgl. Irenäus adv. haer. I, 24, 6, Epiphanius H. XXIV, 5.

4) Vgl. meine Nachweisungen theol. Jahrb. 1856, S. 107 f.

5) Bei Clemens v. Alex. Strom. IV, c. 12 §. 88 p. 601 sq.

6) VII, 20 p. 230 sq., X, 14 p. 320 sq.

nur für eine spätere hellenistische Fortbildung des ächten Basilidianismus gelten. Das ganze System, welches aus unmittelbarer Benutzung des Aristoteles abgeleitet wird, verräth seine Nicht-Ursprünglichkeit eben durch den innern Widerspruch seiner stoisch-pantheistischen Umbildung mit dem gleichwohl immer noch durchblickenden Dualismus und Emanatismus. Ausgegangen wird von der Idee Gottes in einer so abstracten und negativen Fassung, wie sie sich in keinem andern gnostischen System findet. Der unächte Basilides stellt nicht etwa, wie die Valentinianer[1]), an die Spitze einen Urgrund des göttlichen Wesens, *μήτε ἄῤῥενα μήτε θήλειαν, μήτε ὅλως ὄντα τι*, dessen Negativität von vorn herein eine über alles Sein und Denken erhabene Wesensfülle und deren Position in einer Reihe von absteigenden Emanationen zu ihrer Kehrseite hat, sondern er beginnt mit der reinen Abstraction von allem Sein, mit dem reinen Nichts, welches über alle Namen erhaben ist und als nicht-seiender Gott aus dem Nicht-Seienden die Welt schafft. An die Stelle der Emanation (*προβολή*), welche grundsätzlich ausgeschlossen wird[2]), tritt hier die Evolution aus einem Welt-Ei und All-Samen, welcher in der Art einer chaotischen *σύγχυσις* gedacht wird[3]). Ganz unvermittelt schlägt dann aber bei der bestimmtern Weltbildung, welche durch eine Ausscheidung aus dem All-Samen vollzogen wird, die reine Negation in die Position um. Das rein Geistige oder die feine Sohnschaft, welche sogleich aufwallt und sich zu dem nicht-seienden Gotte aufschwingt, wird eben von dessen überschwänglicher Schönheit angezogen[4]). Es ist hier nicht etwa, wie Möller (S. 352 f.) sagt, bloss dieselbe Zweideutigkeit, welche sich überall da mehr oder weniger geltend mache, wo von vorn herein der Gottes-Begriff mehr oder weniger

1) Vgl. Irenäus adv. haer. I, 11, 5.

2) Phil. VII, 22 p. 232, wo Baur's Berichtigung meiner frühern Darstellung (theol. Jahrb. 1856, S. 141), welche Möller nachspricht (S. 346), die Abstraction von allem Positiven nur noch heller an das Licht stellt. Der Gott dieses Basilides bringt die Welt nicht einmal wie eine Spinne ihre Fäden hervor.

3) Die *σύγχυσις πανσπερμίας* schliesst sich ganz an den Hellenismus an, theils an die orphische Kosmogonie (vgl. Clem. Hom. VI, 3: *καὶ Ὀφεὺς δὲ τὸ χάος ὠῷ παρεικάζει, ἐν ᾧ τῶν πρώτων στοιχείων ἦν ἡ σύγχυσις*), theils an die Philosophie der Atomisten, welche *οἷον πανσπερμίαν πάντων τῶν στοιχείων* (s. Zeller, Philos. d. Griechen 2. A. I, 590) an die Spitze stellten, und des Anaxagoras (s. Zeller, ebdas. S. 670 Anm. 1, S. 706), vgl. auch Plato Tim. p. 73 C.

4) Phil. VII, 22 p. 233, X, 14 p. 321.